INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

J. M. BOCHENSKI

PRÓLOGO

Estas diez conferencias fueron pronunciadas en la Radio de Baviera durante los meses de mayo, junio y julio de *1958.* Al publicar el texto, sólo he introducido modificaciones estilísticas aisladas. En lo demás, lo tiene el lector delante tal como fue radiado. Por ahí se explica también la particularidad del presente opúsculo. Su contenido es muy popular. No puede naturalmente hablarse de un intento de ser completo ni en In enumeración de las tendencias ni en el modo de tratar los problemas. El fin fue más bien, partiendo de algunos problemas, explicar al oyente ayuno de preparación filosófica lo que es la filosofía y la manera como ésta trata sus temas. De ahí que no tenga importancia — aunque personalmente lo lamento — no haber mentado siquiera el concepto existencialista del hombre, el espíritu objetivo hegeliano y ternas semejantes. Se imponía una selección, y ya la estricta limitación a los 27 minutos me obligó en muchos casos aun a borrar lo escrito. Estas meditaciones pudieran absolutamente desarrollarse de dos modos. Una seria la exposición objetiva, *imparcial de las varias opiniones,* sin que el autor dejara traslucir la suya propia.

La otra consiste en tomar desde el principio una posición determinada y, desde ella, discutir los problemas y sus soluciones. Yo he escogido adrede este segundo método, y eso por la sencilla razón de que el primero me parece imposible. En mi opinión, no existe ni puede existir en absoluto una exposición objetiva de los problemas filosóficos fundamentales. Ahora bien, cae de su peso que el punto de vista aquí defendido es el del autor. Con ello, esta serie de meditaciones ha venido a ser cosa totalmente distinta de lo que en principio tenía que ser, a saber: la exposición muy esquemática, pero en muchos puntos muy clara, de una filosofía, de aquella filosofía que yo tengo por verdadera. Con la publicación, abrigo la esperanza de que algunos de mis oyentes gustarán de tener el texto de las conferencias y que, además, otros podrán hallar facilitado el acceso al pensamiento filosófico.

LA LEY

Hoy quisiera meditar con ustedes acerca de la ley. Pero no me refiero a las leyes que son votadas por el parlamento y se aplican luego en los tribunales, sino a las leyes en el sentido científico de la palabra; por ejemplo, las leyes físicas, químicas, biológicas y, sobre todo, las de las ciencias puras, como las diversas ramas de la matemática. Ahora bien, todo el mundo sabe que existen esas leyes. También debiera ser cosa clara que tienen una importancia realmente enorme para toda la vida humana. La ciencia efectivamente, establece las leyes y por ellas ha formado la técnica. Las leyes son lo claro, lo cierto, el apoyo último de toda acción racional. Si no conociéramos las leyes matemáticas, seríamos sencillamente bárbaros, seres indefensos, entregados al imperio caprichoso de las fuerzas naturales. No exagero al decir que conocemos pocas cosas que tengan para nosotros tanta importancia vital como las leyes. Tales son entre otras y, acaso, sobre todas las leyes matemáticas, las leyes puras. Pues bien hay hombres que se sirven tranquilamente de un instrumento sin tener la menor idea de su estructura. Conozco locutores de radio que no saben siquiera si su micrófono es un micrófono de cinta o un micrófono de condensador, y conductores de auto que sólo conocen en su coche el lugar donde está el acelerador. Incluso parece que el número de tales hombres que diríamos automáticos, que lo manejan todo y no saben nada, va constantemente en aumento. Es un hecho realmente triste que muy pocos de entre el número inmenso de radioyentes se interesen por esta verdadera maravilla de la técnica que es el receptor. Sin embargo, aun cuando fuera cierto que la mayor parte de nosotros hubiéramos perdido todo interés por los aparatos, yo me permito esperar que no suceda así con las leyes. Porque la ley no

es sólo un instrumento o aparato. La ley entra profundamente en nuestra vida es el supuesto de nuestra civilización y, como hemos dicho, el elemento de claridad y racionabilidad en nuestra visión del mundo. Por eso creo yo que hemos también de plantearnos la cuestión de qué es una ley. Basta plantearla y reflexionar un momento sobre ella para damos cuenta de que la ley es algo muy notable y extraño. Acaso lo veamos mejor de la siguiente manera: El mundo que nos rodea consta de muchas y muy diversas cosas; pero todas estas cosas, que los filósofos llaman entes poseen determinadas cualidades comunes. Por «cosa» o «ente» entiendo aquí absolutamente todo lo que en el mundo existe: hombres, animales, montes, piedras y así sucesivamente. Las cualidades comunes de estas cosas son, entre otras, las siguientes: Primeramente, todas las cosas se hallan en algún lugar ahora: por ejemplo, yo me hallo en Friburgo, sentado ante mi mesa de trabajo.

En segundo lugar, las cosas están o suceden en determinado tiempo: para mí, por ejemplo, ahora es martes, 12 de la mañana. En tercer lugar, no conocemos cosa alguna que no haya tenido origen o principio en un punto determinado del tiempo y, en cuanto sabemos, todas las cosas son contingentes o perecederas. Viene un tiempo en que desaparecen. En cuarto lugar, todas están sometidas a cambio: un día el hombre está sano, otro día enfermo; el árbol pequeño se hace grande. En quinto lugar, cada cosa es única e individual. Yo soy yo y no otro. Este monte es precisamente este monte y no otro. Todo lo que hay en el mundo es individual y único. Finalmente — y este punto es muy importante —, todas las cosas que conocemos en el mundo son de tal naturaleza, que podrían ser también de otro modo y dejar de existir. Cierto que muchos hombres se tienen a sí mismos por necesarios, pero se engañan. Podrían muy bien no ser, y, probablemente, sin gran daño para el universo.

Tales son, pues, las notas de todo ente en este mundo: todo está en un espacio y en un tiempo, todo tiene origen, pasa, cambia, es algo individual y no es necesario. Así es el mundo o, por lo menos, así nos parece ser.

Ahora bien, en este cómodo mundo del tiempo y del espacio, compuesto de cosas contingentes e individuales, aparece la ley.

Pero la ley no tiene ninguna de las cualidades de las cosas que acabamos de enumerar, ni una sola.

Porque, en primer lugar, no tiene sentido alguno decir que una ley matemática está en un lugar. Si la ley es cierta, lo es igualmente en todas partes. Cierto que me formo en la cabeza una idea de esa ley; pero es sólo una idea, no se identifica con la idea, sino que está fuera. Y este algo está por encima de todo espacio.

En segundo lugar, está también sobre el tiempo. Es absurdo decir que una ley nació ayer o que ha dejado de existir. Indudablemente, fue conocida en un momento determinado del tiempo, acaso en otro momento se caerá en la cuenta de que es falsa, de que no era tal ley; pero la ley, de suyo, es intemporal.

En tercer lugar, la ley no está sometida a cambio alguno, ni puede tampoco estarlo. Que dos y dos son cuatro es cosa que permanece así eternamente, sin cambio posible — sería absurdo imaginar semejante cambio —. Finalmente — y esto sea acaso lo más notable —, la ley no es un individuo, no es particular, sino general. Se halla acá y allá, y más allá, hasta lo infinito. Hallamos, por ejemplo, que dos y dos son cuatro no sólo sobre la tierra, sino también en la luna, y en casos innumerables hemos hallado siempre exactamente la misma ley; subrayo: *exactamente la misma ley.*

Con esto está relacionado lo más importante: la ley es necesaria, es decir, no puede ser de otro modo que como se enuncia. Aun cuando se trate de las llamadas leyes de probabilidad, éstas dicen que algo sucede con esta o la otra posibilidad; pero lo necesario es que se dé

precisamente con esta y no con otra probabilidad. Se trata realmente de algo muy peculiar que no hallamos en ninguna parte del mundo fuera de las leyes. Porque, como hemos dicho, todo es en el mundo solamente de hecho, y pudiera ser de otro modo. Tales son los hechos; por lo menos, así nos parecen ser. Hay leyes, y las leyes parecen ser tal como acabamos de ver. Pero, como ya hemos recalcado, este hecho es extraño. El mundo, nuestro mundo, con el que tenemos que habémoslas diariamente, es muy distinto de estas leyes. El mundo es bellamente variado y contiene, digamos, distintas especies de objetos; pero todo lo que contiene lleva el cuño, que nos es familiar, de lo temporal y espacial, de lo perecedero, individual y contingente o no necesario. ¿Qué tienen que hacer en el mundo estas leyes fuera del tiempo y del espacio, universales, eternas y necesarias? ¿No tienen cara de espectros? ¿No sería más fácil poderlas explicar de alguna manera y deshacernos de ellas, echarlas del mundo y demostrar a la postre que no son en el fondo de distinta calaña que las cosas ordinarias del universo? Ésta es la primera idea que se nos ocurre una vez que hemos visto con claridad que existen leyes. Y con ello surge el problema filosófico.

¿Por qué nos hallamos aquí ante un problema filosófico? Nos hallamos aquí ante un problema filosófico porque todas las otras ciencias dan por supuesto el hecho de que existen leyes. Las ciencias establecen leyes, las buscan e investigan; pero a ninguna de ellas le interesa *lo* que es una ley. Y, sin embargo, la cuestión no sólo parece sino importante. Porque, de admitirse la ley, se desliza en nuestro mundo algo así como un transmundo. Ahora bien, lo transmundo, lo ultraterreno es notoriamente desagradable, tiene algo de espectral. Realmente, valdría la pena desentendernos de estas leyes con una buena explicación... De hecho, no faltan tales explicaciones. Cabe, por ejemplo, opinar que las leyes son entes de razón. El mundo sería, por decirlo así, totalmente macizo, material, de suerte que en él no podría en absoluto hallarse una ley. Las leyes serían puras ficciones de nuestro pensamiento. En este supuesto, una ley sólo existiría en el pensamiento del científico — de un matemático o físico, por ejemplo —. Sería una parte de su conciencia.

De hecho, esta solución se ha propuesto frecuentemente. Así, entre otros, por el gran filósofo escocés, David Hume. Según Hume, las leyes reciben su necesidad del hecho de que nos acostumbramos a ellas. Así, por ejemplo, al ver que muy frecuentemente dos y dos dan cuatro, nos acostumbramos a pensar que así es. Luego la costumbre se convierte en una nueva naturaleza y el hombre no puede ya pensar contra su costumbre. De modo parecido explican Hume y sus partidarios las otras supuestas características de las leyes. Al término de su análisis no queda ni una sola de tales características. La ley se revela como algo que se ajusta dócilmente a nuestro buen mundo del tiempo y del espacio, perecedero e individual.

Tal es nuestra primera explicación posible. Tratemos de reflexionar un poco sobre ella: Hay que confesar que tiene algo de simpático y, como si dijéramos, de humano. Esta solución nos permite echar del mundo a las leyes con sus propiedades desagradables de espectros. Y el fundamento parece ser realmente racional. Es, efectivamente, un hecho que nos acostumbramos a las cosas más diversas y nos creamos así una necesidad. Basta pensar en la necesidad que experimenta el fumador de consumir cigarro tras cigarro.

Sin embargo, contra esta solución surgen varios e importantes reparos.

Primeramente, a cualquiera se le alcanza que hay por lo menos un hecho que no se explica así: el hecho de que las leyes rigen realmente en el mundo. Tomemos el ejemplo siguiente: cuando un ingeniero calcula un puente, se funda en multitud de leyes físicas y matemáticas. Si se supone, con Hume, que estas leyes son sólo hábitos del hombre,

más concretamente, del ingeniero en cuestión, hay que preguntarse cómo es posible que un puente calculado exactamente según leyes exactas se mantenga en pie, y se hunda otro erróneamente calculado por nuestro ingeniero. ¿Cómo es posible que simples hábitos del hombre sean decisivos para tan grandes masas de hormigón y hierro? La cosa tiene visos de que las leyes sólo secundariamente tienen su asiento en la cabeza del ingeniero. Ante todo, rigen en el mundo para el hierro y el hormigón, con absoluta independencia de que alguien las conozca o las ignore. ¿Por qué razón habrían de tener esa validez, si sólo fueran entes de razón?

Este reparo se podría eludir diciendo que nuestro pensamiento crea al mundo mismo y nosotros le imponemos nuestras propias leyes. Pero esta solución parece monstruosa no sólo a los partidarios de Hume —los positivistas—, sino a la mayor parte de los hombres.

Todavía tendremos ocasión de hablar de esta posibilidad cuando tratemos de la teoría del conocimiento. De momento, contentémonos con afirmar que muy pocos hombres la aceptarían y, consiguientemente, no tenemos por qué tomarla en cuenta.

He ahí, pues, el primer reparo. Pero hay otro. Por el hecho de colocar las leyes en el pensamiento, no quedan aún despachadas. No existirán ya en el mundo, pero siguen rigiendo en nuestra alma. Ahora bien, el alma humana, el pensamiento y, en general, todo lo humano es también parte del mundo y tiene todas las notas de lo cósmico y material.

Aquí topamos por vez primera con esa extraña criatura que somos nosotros: el hombre. No es éste el lugar de meditar sobre el hombre. Una cosa, sin embargo, hay que decir, y yo quisiera decirla con toda la viveza de que soy capaz, pues montañas de prejuicios se oponen en este punto a la recta comprensión de nuestro problema. Lo que quería decir es esto: hallamos en el hombre muchas cosas únicas, señeras que no encontramos en el resto de la naturaleza. Esto señero, único, peculiar del hombre, distinto del resto de la naturaleza, se llama generalmente lo espiritual o el espíritu. Ahora bien, el espíritu es con toda seguridad un interesante fenómeno, objeto del filosofar. Sin embargo, por muy distinto que sea el espíritu de todo lo demás que hay en el mundo, el espíritu y cuanto espíritu encierra sigue siendo de la naturaleza, por lo menos en el sentido de que, como todo lo demás, como esta piedra, como el árbol delante de mi ventana, como mi máquina de escribir, el espíritu es temporal, espacial, mudable, contingente e individual. Un espíritu supratemporal es absurdo Puede ser que haya de durar eternamente; pero, en cuanto lo conocemos, está en su duración, es decir, es cosa temporal.

Es cierto que puede atravesar grandes distancias espaciales; pero todos los espíritus que conocemos están ligados a un cuerpo y, por ende, al espacio. El espíritu, señaladamente, no tiene nada de necesario — pudiera muy bien no existir —, y es absurdo hablar de un espíritu universal. Todo espíritu es siempre el espíritu de un hombre. No puede estar en dos hombres, como un trozo de madera no puede estar, al mismo tiempo, en dos lugares.

Siendo esto así, el problema no está resuelto, sino trasladado: si las leyes están en nuestro espíritu, toda vía queda por explicar *lo* que son propiamente, pues ciertamente no son *una* porción de nuestro espíritu. Acaso estén en el espíritu, pero sólo en cuanto son conocidas por él, y, por ende, tienen también que existir de algún modo fuera del espíritu.

En conclusión al colocar la ley en el espíritu, se adelanta muy poco en el esclarecimiento del asunto y se nos crea por lo menos una nueva gran dificultad: ahora hay que explicar por qué una ley que sólo pertenece al espíritu impera tan rigurosamente en el mundo externo.

De ahí que la inmensa mayoría de los filósofos han tomado otro camino. Este camino consiste en esencia en decir sencillamente que las leyes son algo que no depende de nuestro espíritu ni de nuestro pensamiento. Se afirma pues que, de algún modo, existen, son o, si se quiere, rigen fuera de nosotros. Los hombres sólo podemos conocerlas mejor o peor, pero no crearlas, como no podemos crear, por nuestro pensamiento una piedra, un árbol o un animal. Esto supone — siguen diciendo los filósofos — que las leyes constituyen una segunda especie del ente, de lo que es enteramente otra.

Así pues, según este modo de ver, en la realidad si se lo quiere llamar así—, junto a las cosas, junto lo real, hay algo más, las leyes justamente. Su modo de ser se llama lo ideal. Se dice que las leyes pertenecen al ser ideal. Dicho de otro modo, hay dos especies de ser o ente: lo real y lo ideal.

No dejará de ser interesante afirmar que las dos interpretaciones de la ley: la positivista y la idealista, en el sentido amplio de la palabra, tienen muy poco que ver con la pugna de las grandes ideologías (en el sentido de concepción del mundo). Así, por ejemplo, el cristiano no está en modo alguno obligado, en virtud de su fe, a profesar esta especie de idealismo. El cristiano cree que existen Dios y el alma inmortal; pero su fe no le obliga a creer en lo ideal. Por otra parte, afirman justamente los comunistas que todo es material; pero admiten a la vez que existen leyes eternas y necesarias no sólo en el pensamiento, sino en el mundo mismo. Son pues, en cierto sentido, mucho más idealistas que los cristianos. La pugna no es ideológica, sino que pertenece plenamente a la filosofía.

Volviendo a nuestro problema, hay que decir que los que reconocen el ser especial de la ley, es decir, el ente ideal, se dividen en distintas escuelas según la manera de concebir ese ideal. La cosa es comprensible apenas nos planteamos la cuestión de qué ha de en tenderse por la existencia del ente ideal, cómo ha de pensarse. *Grosso modo,* tres son las respuestas que se dan:

La primera dice: lo ideal existe independientemente de lo real, como si dijéramos, en sí mismo, y forma un mundo especial antes y por encima del mundo material. En este mundo no existe, claro está, espacio ni tiempo, no hay cambio ni mera facticidad. Todo es allí puro, eterno, inmutable y necesario. Esta teoría se atribuye frecuentemente a Platón, creador de nuestra filosofía europea. Él fue el primero en plantear el problema de la ley y lo resolvió en el sentido dicho.

La segunda solución dice: lo ideal existe ciertamente, pero no separado de lo real: existe sólo en lo real. Si bien se mira, sólo hay en el mundo determinadas estructuras o construcciones de las cosas que se repiten — lo que llamamos seres—, las cuales son de tal naturaleza, que el espíritu humano puede deducir o abstraer de ellas las leyes. Las fórmulas de las leyes sólo se dan en nuestro espíritu, pero poseen un fundamento en las cosas, y por ello rigen en el mundo. Tal es, en esbozo, la solución de Aristóteles, el gran discípulo de Platón y fundador de la mayor parte de las ciencias.

Hay, finalmente, una tercera solución, que ya he tocado en la discusión con el positivismo. No niega que las leyes sean ideales, pero opina que lo ideal sólo se da en el pensamiento. El hecho de que las leyes rijan en el mundo procede de que la estructura de las cosas se origina por una proyección de las leyes del pensamiento. Tal es, también en esbozo, la doctrina del gran filósofo alemán Immanuel Kant.

No es exagerado decir que entre nosotros, en Europa, casi todo filósofo importante ha profesado una de estas soluciones, y hasta puede afirmarse que nuestra filosofía ha consistido y consiste aún, en gran parte, en meditaciones sobre ese problema. Hace unos años (en *1955),* en la conocida universidad norteamericana de Notre Dame, cerca de Chicago, pude asistir a una discusión en que tomaron parte más de

ciento cincuenta filósofos y lógicos. Por cada tres oradores había un matemático lógico, y todo lo que se dijo tomó una forma logicomatemática altamente científica. La discusión duró dos días y tres noches casi sin interrupción. Y trataba exactamente de nuestro problema. El profesor Alonzo Church, de la universidad de Princeton, uno de los más importantes lógico-matemáticos del mundo, defendió la doctrina platónica tal como el viejo maestro la expuso un día en su academia ateniense. Y tengo que confesar que con gran éxito. Es un problema eterno de la filosofía, y para nosotros, los modernos, que tantas leyes conocemos y para quienes tanta importancia han adquirido, acaso más acuciante que para ninguna otra época.

LA FILOSOFIA

La filosofía es un asunto que no atañe sólo al profesor de ella. Por muy raro que parezca, probablemente no hay hombre que no filosofe. O, por lo menos, todo hombre tiene momentos en su vida en que se convierte en filósofo. La cosa es cierta sobre todo de nuestros científicos, historiadores y artistas. Tarde o temprano, todos suelen meterse en harina filosófica. Realmente, no digo que con ello se le haga un eminente servicio a la humanidad. Los libros de los legos filosofantes — físicos, poetas o políticos, por otra parte, famosos — son de ordinario malos y frecuentemente sólo contienen una filosofía ingenuamente infantil y generalmente falsa. Pero esto es aquí accesorio. Lo importante es que todos filosofamos y, a lo que parece, no tenemos otro remedio que filosofar.

De ahí, para todos, la importancia de la cuestión: ¿Qué es propiamente la filosofía? Lastimosamente, ésta es una de las cuestiones filosóficas más difíciles. Pocas palabras conozco que tengan tantas significaciones como la palabra «filosofía». Hace justamente unas semanas asistí, en Francia, a un coloquio de pensadores europeos y americanos de primera fila. Todos hablaban de filosofía y por filosofía entendían cosas absolutamente distintas. Examinemos más despacio las varias significaciones y tratemos luego de hallar un camino para la inteligencia en este hormigueo de opiniones y definiciones.

Hay, primeramente, una opinión según la cual la filosofía sería un concepto colectivo para todo aquello que no puede aún ser tratado científicamente. Tal es, por ejemplo la opinión de Lord Bertrand Russell y de muchos filósofos positivistas. Los partidarios de esta opinión nos llaman la atención sobre el hecho de que, en Aristóteles, filosofía y ciencia significaban lo mismo, y que posteriormente las ciencias particulares se fueron desprendiendo de la filosofía: primero la medicina, luego, la misma lógica formal, que, como es sabido, se enseña hoy generalmente en las facultades matemáticas. En otras palabras: no habría absolutamente una filosofía, en el sentido, por ejemplo, en que hay una matemática, con objeto propio Tal objeto de la filosofía no existe. Así se designarían únicamente determinadas tentativas de resolver o aclarar diversos problemas aún inmaturos.

Es, ciertamente, un punto de vista interesante y, de pronto, los argumentos aducidos parecen convincentes. Mas, si se mira la cosa un poco más de cerca, surgen dudas muy graves. En primer lugar, si fuera como estos filósofos dicen, actualmente tendría que haber menos filósofos que hace mil años. Y no es así. Hoy no hay menos filosofía, sino mucho más que antes. Y esto no sólo por lo que se refiere al número de los que la cultivan — se calcula actualmente en unos diez mil —, sino a la cantidad de problemas tratados. Si se compara con la nuestra la filosofía de los griegos, se ve que en el siglo XX después de Cristo nos planteamos muchos más problemas que los que conocieron los fundadores de la filosofía.

En segundo lugar, es cierto que en el curso del tiempo se han desprendido de la filosofía diversas disciplinas. Pero lo chocante es que, al independizarse una

ciencia especial, casi simultáneamente ha surgido siempre una disciplina filosófica paralela. Así, en los últimos años, al separarse de la filosofía la lógica formal, surgió inmediatamente una filosofía de la lógica, muy difundida y calurosamente discutida. En Estados Unidos de Norteamérica se escribe y discute sobre ella acaso más que sobre cuestiones lógicas puras, a pesar de que este país va a la cabeza de la lógica, o precisamente por ello. Los hechos demuestran que la filosofía, lejos de morir por el desenvolvimiento de las ciencias, se vigoriza y enriquece más.

Y, finalmente, una pregunta maliciosa a los que opinan que no hay filosofía: ¿en nombre de qué disciplina o de qué ciencia se sienta esa afirmación? Ya Aristóteles argüía a los negadores de la filosofía: O hay que filosofar o no hay que filosofar. Si no hay que filosofar será en nombre de la filosofía. Luego, si no hay que filosofar, hay que filosofar. Y lo mismo puede argüirse hoy. Nada hay tan divertido como el espectáculo de los supuestos enemigos de la filosofía aduciendo grandes argumentos filosóficos para demostrar que no existe la filosofía. Difícilmente, pues, puede darse la razón a la primera opinión. La filosofía tiene que ser algo distinto de un recipiente general de problemas inmaturos. Esta función hubo de desempeñar alguna vez, pero ella es más que eso.

La segunda opinión afirma, por el contrario, que la filosofía no desaparecerá jamás aun cuando de ella se desprendan todas las ciencias posibles, pues la filosofía, según esta opinión, no es ciencia. Su objeto —se dice— es lo suprarracional, lo incomprensible, lo que se halla por encima de la razón o, por lo menos, en las fronteras de ella. Tiene, pues, muy poco de común con la razón o con la ciencia. Su dominio está situado fuera de lo racional. Según eso, filosofar no significa investigar con la razón, sino de otro modo, más o menos irracionalmente. He ahí una opinión muy difundida hoy en el continente europeo y que está representada, entre otros, por los llamados filósofos existencialistas. Un representante extremo de esta dirección es ciertamente el profesor Jean Wahl, el principal filósofo de París, para quien en el fondo no hay distinción entre filosofía y poesía. Mas también el conocido filósofo existencialista Karl Jaspers está en este aspecto cerca de Jean Wahl. En la interpretación de Jeanne Hersch, filósofa de Ginebra, la filosofía es un pensar límite entre ciencia y música. Gabriel Marcel, otro filósofo existencialista, ha hecho imprimir directamente en un libro filosófico una pieza de música original suya. Y nada digamos de las novelas que suelen escribir algunos filósofos actuales.

También esta opinión es una tesis filosófica respetable. La verdad es que en favor suyo pueden aducirse distintos argumentos. En primer lugar, que en las cuestiones límite —y tales son generalmente las cuestiones filosóficas—, el hombre ha de servirse de todas sus fuerzas, incluso, por tanto, del sentimiento, de la voluntad, de la fantasía, como hace el poeta. En segundo lugar, que los datos fundamentales de la filosofía no son siquiera accesibles a la razón. Hay que tratar, por tanto, de comprenderlos, en cuanto cabe, por otros medios. En tercer lugar, que todo lo que toca a la razón pertenece ya a una u otra ciencia. No queda, pues, a la filosofía más que este pensar poético en la frontera o más allá de la frontera de la razón. Y acaso pudiera alegarse aún más por el estilo. Contra esta opinión se defienden numerosos pensadores, entre otros los que son fieles al dicho de Ludwig Wittgenstein: «Sobre lo que no se puede hablar, hay que callarse.» Por hablar entiende aquí Wittgenstein el hablar racional, es decir, el pensamiento. Si algo no puede comprenderse con los medios normales del conocimiento humano, es decir, por la razón, dicen estos impugnadores de la filosofía poética, no puede comprenderse absolutamente. El hombre no tiene más que dos medios o métodos posibles de conocer

las cosas: viendo directamente de algún modo, por los sentidos por la inteligencia, el objeto, o deduciéndolo. Ahora bien, en ambos casos se realiza una función cognoscitiva y, esencialmente, un acto de la razón. Del hecho de que se ame o aborrezca, de que se sienta angustia, hastío o asco y cosas por el estilo, acaso, se siga que es uno feliz o infeliz, respectivamente, pero nada más. Así dicen estos filósofos, los cuales, por añadidura — y yo lo lamento —, se ríen en la cara de los representantes de la opinión contraria y los motejan de soñadores, poetas y gentes informales. No puedo entrar aquí a fondo en la discusión de esta cuestión. Más adelante tendremos ocasión de volver sobre ella. Sólo quisiera hacer una observación. Si observamos la historia de la filosofía — desde el viejo Tales de Mileto hasta Merleau-Ponty y Jaspers —, hallamos con reiteración constante que el filósofo ha tratado siempre de esclarecer la realidad. Ahora bien, esclarecer, aclarar o iluminar la realidad no significa otra cosa que interpretar racionalmente el objeto dado. Aun los que más rudamente han luchado contra el empleo de la razón en la filosofía, por ejemplo Bergson, lo han hecho siempre así. El filósofo — así parece al menos — es un hombre que piensa racionalmente y trata de llevar claridad —es decir, orden y, por ende, razón— al mundo y a la vida. Históricamente, es decir, en lo que realmente han hecho los filósofos y no en lo que han dicho acerca de su trabajo, la filosofía ha sido siempre, en su conjunto, una actividad racional y científica, una doctrina o teoría, no una poesía. De cuando en cuanto los filósofos tenían también dotes poéticas. Así un Platón y un san Agustín. Así, si es lícito comparar con los grandes de la historia a un contemporáneo, Jean-Paul Sartre, que ha escrito unas cuantas buenas piezas de teatro. Todo, empero, parece haber sido más bien para ellos un medio de comunicar un pensamiento. En su esencia, como acabamos de decir, la filosofía ha sido siempre una teoría, una conciencia. Mas, si ello es así, nuevamente surge la pregunta: ¿una ciencia de qué? El mundo corpóreo es estudiado por la física, el de la vida por la biología, el de la conciencia por la psicología, la sociedad por la sociología. ¿Qué queda para la filosofía como ciencia? ¿Cuál es su terreno propio? A esta pregunta contestan las diversas escuelas con respuestas muy variadas. Sólo voy a enumerar algunas de las más importantes.

Primera respuesta: la teoría del conocimiento. Las otras ciencias conocen. La filosofía estudia la posibilidad del conocimiento mismo, los presupuestos y límites del conocimiento posible. Así Immanuel Kant y muchos de sus seguidores.

Segunda respuesta: los valores. Toda otra ciencia estudia lo que es. La filosofía investiga lo que debe ser. Esta respuesta la han dado, por ejemplo, los seguidores de la llamada escuela suralemana y muchos filósofos franceses contemporáneos.

Tercera respuesta: el hombre como fundamento y supuesto de todo lo demás. Según los defensores de esta opinión, todo está en la realidad referido de alguna manera al hombre. Las ciencias naturales y hasta las ciencias del espíritu dejan a un lado esta referencia. La filosofía se enfrenta con ella y, consiguientemente, tiene al hombre por su objeto propio. Así muchos filósofos existencialistas.

Cuarta respuesta: el lenguaje. «No existen proposiciones filosóficas, sino sólo aclaración de proposiciones», dice Wittgenstein. La filosofía estudia el lenguaje de las otras ciencias desde el punto de vista de su estructura. Tal es la teoría de Wittgenstein y de la mayor parte de los positivistas lógicos de la actualidad.

Tales son algunas de las varias opiniones por el estilo. Cada una de ellas tiene sus argumentos y es defendida de manera casi convincente. Cada defensor de estas opiniones echa en cara a los partidarios de las otras que no son en absoluto filósofos. No hay más que oír con qué íntima convicción se dictan tales juicios. Los

positivistas lógicos, por ejemplo, suelen marcar a fuego a cuantos no están de acuerdo con ellos, como los metafísicos. Y metafísica, según ellos, es lo absurdo en el más estricto sentido de la palabra. Un metafísico emite sonidos, pero no dice nada. Lo mismo los kantianos: para ellos, todo el que no piensa como Kant es un metafísico, si bien esto no significa, según ellos, que digan absurdos, sino que están anticuados y no son filósofos. Y no hablemos, por ser universalmente conocido, del soberano desprecio con que los existencialistas tratan a todos los que no lo son.

Ahora, si he de decir a ustedes mi modesta opinión personal, yo experimento cierto malestar ante esa firme fe en una u otra concepción de la filosofía. Me parece muy razonable que se diga que la filosofía ha de ocuparse en el conocimiento, en los valores, en el hombre, en el lenguaje. Pero ¿por qué sólo en eso? ¿Ha demostrado algún filósofo que no haya más objetos de la filosofía? Al que tal afirme, yo le aconsejaría ante todo, como el «Mefistófeles» de Goethe, un *collegium logicum* para que aprenda desde luego lo que es propiamente una demostración. Nada semejante se ha demostrado jamás. Y, si damos una mirada en torno al mundo, éste se nos presenta lleno de problemas irresueltos, de importantes problemas irresueltos que pertenecen a todos los terrenos citados, pero no son ni pueden ser tratados por una ciencia especial. Tal es, por ejemplo, el problema de la ley. No es éste, ciertamente, un problema matemático. El matemático puede tranquilamente formular y estudiar sus leyes sin plantearse la cuestión de la ley. Tampoco pertenece a la filología o ciencia del lenguaje, pues no se trata de la lengua, sino de algo que está en el mundo o, por lo menos, en el pensamiento. Por otra parte, la ley matemática no es tampoco un valor, pues no es algo que deba ser, sino algo que es. No entra, por ende, en la teoría de los valores. Si se limita la filosofía a una ciencia especial o alguna de las disciplinas que he enumerado, este problema no puede en absoluto dilucidarse. No hay lugar para él. Y, sin embargo, es un auténtico e importante problema.

Parece, pues, que la filosofía no puede ser identificada con las ciencias especiales ni limitada a un solo terreno. Es en cierto sentido una ciencia universal. Su dominio no se limita, como el de las otras ciencias, a un terreno estrictamente acotado. Mas, si ello es así, puede suceder, y de hecho sucede, que la filosofía trate los mismos objetos en que se ocupan las otras ciencias.

¿En qué se distingue entonces la filosofía respecto de esta otra ciencia? Se distingue —respondemos— tanto por su método como por su punto de vista. Por su método porque al filósofo no se le veda ninguno de los métodos de conocer. Así, no está obligado, como el físico, a reducirlo todo a los fenómenos observados sensiblemente. Es decir, el filósofo no tiene por qué limitarse al método empírico, reductivo. Puede también valerse de la intuición del dato y de otros medios. La filosofía se distingue además de las otras ciencias por su punto de vista. Cuando considera un objeto, lo mira siempre y exclusivamente desde el punto de vista del límite, de los aspectos fundamentales. En este sentido, la filosofía es una ciencia de los fundamentos. Donde las otras ciencias se paran, donde ellas no preguntan y dan mil cosas por supuestas, allí empieza a preguntar el filósofo. Las ciencias conocen; él pregunta qué es conocer. Los otros sientan leyes; él se pregunta qué es la ley. El hombre ordinario habla de sentido *Y* finalidad. El filósofo estudia qué hay que entender propiamente por sentido y finalidad. Así, la filosofía es también una ciencia radical, pues va a la raíz de manera más profunda que ninguna otra ciencia. Donde las otras se dan por satisfechas, la filosofía sigue preguntando e investigando.

No siempre es fácil decir dónde está el límite entre una ciencia particular y la filosofía. Así el estudio de los fundamentos de la matemática, que tan bellamente había

de desarrollarse en el curso de nuestro siglo (s XX), es con toda certeza un estudio filosófico, pero está a la par estrechamente ligado a investigaciones matemáticas. Hay, sin embargo, algunos terrenos en que la frontera aparece clara. Tal es, por una parte, la ontología, disciplina que no trata de esta o la otra cosa, sino de las cosas más generales, como el ente, la esencia y la existencia, la cualidad y otras por el estilo. Por otra parte, a la filosofía pertenece también el estudio de los valores como tales, no como aparecen en la evolución de la sociedad, sino en sí mismos. En estos dos terrenos, la filosofía no confina sencillamente con nada. No hay fuera de ella una ciencia que se ocupe ni pueda ocuparse en estos temas. Y la ontología se da luego por supuesta en las investigaciones sobre otros terrenos, con lo que se da también una distinción respecto a otras ciencias que no quieren saber nada de la ontología.

Así vieron la filosofía la mayor parte de los filósofos de todos los tiempos: como una ciencia. No como poesía, no como música, sino como un estudio serio y sereno. Como una ciencia universal, en el sentido de que no se cierra a ningún campo y emplea todo método que le sea accesible. Como ciencia de los problemas límite y de las cuestiones fundamentales, y, por ello también, como una ciencia radical que no se da por satisfecha con los supuestos de las otras ciencias, sino que quiere investigar hasta la raíz.

Hay que decir también que es una ciencia extremadamente difícil. Donde casi todo se pone siempre en tela de juicio, donde no rige ningún supuesto ni método tradicional, donde hay que tener siempre ante los ojos los complejísimos problemas de la ontología, el trabajo no puede ser fácil. No es de maravillar que las opiniones difieran tanto en filosofía. Un gran pensador y no un escéptico — al contrario, uno de los más grandes sistemáticos de la historia —, santo Tomás de Aquino, dice alguna vez que sólo muy pocos hombres, tras largo tiempo y no sin mezcla de errores, son capaces de resolver las cuestiones fundamentales de la filosofía.

Pero el hombre está, quiera o no quiera, destinado a la filosofía. Aún tengo que decirles, para terminar, otra cosa: a pesar de su enorme dificultad, la filosofía es una de las bellas y nobles cosas que pueda haber en la vida. El que una vez haya entrado en contacto con un auténtico filósofo, se sentirá siempre atraído por él.

EL CONOCIMIENTO

A fines del siglo y antes de Cristo vivió en Sicilia un filósofo griego llamado Gorgias de Leontino. De él se dice que sentó y defendió hábilmente las tres tesis siguientes: 1ª. Nada existe. 2ª. Si existe algo, no lo podemos conocer. 3ª. Supuesto que existiera algo y pudiéramos conocer, no lo podríamos comunicar a los otros. No es del todo seguro que Gorgias mismo tomara en serio estas afirmaciones. Hay eruditos que dicen tratarse sólo de una broma. Lo cierto es que de él se nos han transmitido estas tesis, y desde entonces, es decir, desde hace veinticuatro siglos, se nos ponen delante como una invitación a la reflexión. Personalmente, opino que hay que tomar en serio esta invitación, por muy monstruosas o raras que tales tesis nos parezcan. Yo iría aún más lejos. Yo diría que apenas habrá un hombre que, por lo menos en algún momento de su vida, no se haya planteado esas tres mismas cuestiones. Si ustedes no lo han hecho todavía, es verosímil que lo hagan cualquier día. Así, con toda certeza, las tesis gorgianas son tesis importantes. Realmente, pudiera pensarse que tales dudas escépticas son puro juego sin importancia real para la vida. Pero no es así. Porque, para quien aceptara estas tesis, desaparecería toda la seriedad de la vida. Todo sería para él fantasmagoría y engaño. Con ello desaparecería también toda diferencia entre lo verdadero y lo falso, entre lo recto y lo torcido, entre el bien y el mal. Se trata de un asunto serio. A ello se añade que no faltan en modo alguno razones que abogan por

Gorgias y contra nuestra ordinaria certeza de que existen las cosas y son conocibles. Bien estará, pues, que nos planteemos esas cuestiones con claridad y tratemos de resolverlas. Hoy invito a ustedes a una meditación sobre ellas. Dos mil años después de Gorgias, otro filósofo, el francés René Descartes, hizo por su cuenta una meditación pareja. Acaso lo mejor sea seguirle, por lo menos en la exposición de las razones para dudar. Notamos, pues, siguiendo a Descartes, que nuestros sentidos nos engañan con harta frecuencia. Una torre rectangular se nos presenta, de lejos, como redonda. A veces creemos ver u oír algo que realmente no existe. A un enfermo le saben a veces amargos los alimentos dulces. Todo esto son hechos notorios. A esto se añaden los sueños, y con frecuencia, durante ellos, creemos estar ciertos de que el sueño es realidad. Ahora bien, ¿cómo saber que en este momento no estamos también soñando? En este momento creo yo que esta mesa y este micrófono y estas claras lámparas en torno mío son reales. Pero ¿y si fueran un sueño? Alguno pudiera objetar que por lo menos está cierto de que tiene pies y manos. Sin embargo, tampoco esto es tan cierto como parece. Efectivamente, personas que han perdido un pie o una mano cuentan que, mucho tiempo después de la amputación, sienten aún vivos dolores en el miembro que ya no poseen. Y la ciencia moderna nos ofrece muchos otros ejemplos por el estilo. Así, sabemos por la psicología que con un golpe en el ojo del paciente se le hace ver una luz que no existe. Parece, pues, seguirse que todo lo que nos rodea, incluso nuestro propio cuerpo, puede ser una ilusión o un sueño.

Replican algunos que, por lo menos, las verdades matemáticas pueden ser conocidas con certeza. Los sentidos, dicen, pueden engañarnos, pero la razón puede conocer con certeza sus objetos. Pero también esto puede ser fácilmente refutado. También en las matemáticas se dan errores. Todos nos equivocamos de cuando en cuando en nuestros cálculos, y lo mismo aconteció a los más grandes matemáticos. Y también sucede que calculamos en el sueño y calculamos mal sin notarlo. Síguese, por tanto, que la razón podría engañarnos lo mismo que los sentidos. ¿No hay, consiguientemente, nada cierto, que no pueda ya ponerse en duda? Descartes creyó haber hallado algo semejante en su propio yo. Si me engaño, dice Descartes, tengo también que existir, pues para pensar —dudar o engañarse es, efectivamente, pensar— tengo que existir. De ahí su famoso principio: *Cogito, ergo sum* (Pienso, luego existo), por medio de una acrobacia bastante complicada de este sum intenta demostrar que también son o existen las otras cosas.

La mayoría de los filósofos que han estudiado a fondo los razonamientos de Descartes no están de acuerdo sobre esta parte de su sistema. Dicen, a mi parecer con razón, que Descartes ha confundido dos cosas totalmente distintas: el fondo o contenido del pensamiento y el pensante mismo. Todos creemos indudablemente que, para que haya un pensamiento, ha de haber un pensante. Pero si se duda de todo, aun de las verdades matemáticas, también esta verdad se hace problemática. Desde el punto de vista cartesiano, no tenemos derecho a afirmarla. El *cogito,* en ese caso, sólo prueba una cosa: que se da o hay un pensamiento — y aquí darse o haber significa simplemente que se tienen delante estos o los otros objetos —. La conclusión de la existencia del sujeto pensante no está en absoluto justificada. No habría que decir, nota maliciosamente un filósofo posterior: «Pienso, luego soy», sino: «Pienso, luego no soy». Síguese, pues, que no hay absolutamente razón alguna para admitir la existencia cierta de cosa alguna. Pudiera muy bien ser, como decía Gorgias, que no existiera nada y que no pudiéramos conocer nada. Todo sería entonces puro antojo, una historia, hablando con Dostoyevsky, contada por un idiota.

Ahora bien, me doy perfectamente cuenta de que esta historia de un idiota resulta antipática a la mayor parte de nosotros. Pero no se trata de simpatías o antipatías. A pesar de todo lo que han contado ciertos filósofos poetas, ni el más grande amor puede crear su propio Objeto. Si existe algo o no, es cosa que no puede decidirse por nuestros deseos. Hay que intentar *saber.* Tenemos que atacar el problema racionalmente.

¿Cómo? Un físico, un botánico, un historiador y cualquiera de nosotros en la vida diaria damos por supuesto que existen cosas y que las podemos conocer. Pero aquí se pone justamente ese supuesto en tela de juicio. Se trata, en este trance, de uno de aquellos casos en que es menester algo más que las ciencias especiales. Aquí se palpa, como si dijéramos, con las manos el papel e importancia de la filosofía. ¿Cómo vamos, pues, a proceder? Una cosa es clara: aquí no podemos intentar una demostración en que de algo conocido se deduce algo no conocido. El escéptico, como Gorgias, duda de todo y, por tanto, también de nuestras premisas. No menos dudaría de la regla conforme a la que hiciéramos nuestra deducción. No podemos, pues, tomar este camino. ¿Qué nos queda, pues? A mi parecer, tenemos otros tres caminos abiertos.

Primeramente, podemos ver si el escéptico no se contradice. De contradecirse, no diría nada conexo, es decir, inteligible, y así, por ende, no diría nada en absoluto.

En segundo lugar, podemos ver cómo se *verifica* sus hipótesis. ¿Coinciden realmente con nuestra experiencia? Así proceden los físicos cuando quieren verifica sus hipótesis.

Finalmente, podemos ver si estas tres cosas que Gorgias niega no son evidentes, es decir, tan claras como nosotros creemos.

El primer camino se tomó ya en la antigüedad. Si escéptico dice que nada puede conocerse, se le puede preguntar cómo puede él sentar esa afirmación. ¿Es cierto de su tesis? Si lo está, es que hay algo cierto y conocible. Luego, la proposición de que nada es conocible es falsa. Ahora bien, si algo es conocible, ha ser o existir de algún modo. Se cuenta de un escéptico griego, llamado Crates, que se había percatado de esto y por eso no decía nada, sino que sólo movía los dedos. Pero Aristóteles, el gran maestro del pensamiento europeo, hacía notar que tampoco tenía derecho a eso, pues el movimiento del dedo expresa también una opinión juicio, y el escéptico no puede tener opiniones. —decía Aristóteles— como una planta, y con una planta imposible discutir, pues nada dice.

Yo no sé si esta argumentación parecerá a usted convincente. Como quiera, hay que notar que la lógica matemática ha presentado contra ella reparos bastante serios. Se fundan en la llamada teoría de los tipos. Siento no poder tratar aquí de esa teoría, un poco complicada. Sólo quisiera precaver a ustedes contra la demasiada confianza respecto a esta argumentación esquematizada.

En cambio, el segundo camino me parece ser seguro. Efectivamente, si suponemos que hay realmente cosas y que podemos de algún modo conocerlas, con esta hipótesis se armoniza casi todo lo que experimentamos. La diferencia entre lo que llamamos realidad y la apariencia consiste en que la realidad está ordenada, en ella mandan leyes mientras que la apariencia no muestra regirse por orden alguno. Ahora bien, comprobamos que en el mundo de nuestra experiencia reina casi por doquier ese orden. Tomemos un ejemplo: me echo en la cama y, antes de dormirme, veo mi me silla de noche con el despertador. Por la mañana, la mesilla sigue allí todavía, y tampoco el despertador ha desaparecido. Es más, hay un poco más de polvo sobre la mesilla que el que había anoche. La mejor explicación de esto es suponer que, efectivamente, hay una mesa, un despertador, un cuarto y demás, y que yo conozco estas cosas. Ahora veo un gato que aparece por la izquierda, desaparece tras mi

espalda y vuelve a salir por la derecha. La mejor manera también de explicar esto es suponer que hay un gato que sigue andando por detrás de mi espalda. Naturalmente, el escéptico puede decir que todo es apariencia, aunque apariencia con orden. Sin embargo, es ciertamente más sencillo admitir una realidad.

Finalmente —y éste me parece ser el mejor camino—, cabe notar que la falsedad de las proposiciones de Gorgias es evidente. Vemos, en efecto, con claridad que existe algo, que conocemos muchas cosas con certeza y que las comunicamos por la palabra a los otros. Si se nos dice que esto es un sueño, nosotros respondemos sencillamente que no. Existen casos, muchos casos, en que podemos equivocarnos; pero todo el mundo conoce situaciones en que toda duda racional es imposible.

En este momento, por ejemplo, yo estoy absolutamente cierto de que estoy sentado y no de pie, y de que la bombilla está delante de mí, encendida. Estoy igualmente cierto de que 18 por 5 son 90. De que alguna vez me haya equivocado no se sigue que siempre me equivoque.

Yo sentaría contra Gorgias las tres tesis siguientes: 1ª. Existe con toda certeza algo. 2ª. Podemos con toda certeza conocer algo de lo que existe. 3ª. Es igualmente evidente y cierto que podemos comunicar a los otros algo de lo que conocemos. Y, mientras no se me presenten argumentos mejores que los que hallo en Descartes, no veo razón alguna para mudar de opinión.

Con esto hemos ganado mucho, pero no tanto como de pronto pudiera creerse. *Y* es así que, en primer lugar, no tenemos aún prueba alguna de que exista una realidad fuera de nuestra conciencia. Es cuestión enteramente distinta y mucho más difícil, y de ella trataremos en la próxima meditación. Pudiera ser, efectivamente, que existieran, sí, las cosas y la realidad, pero que se hallaran totalmente dentro de nuestro pensamiento. En este caso tendríamos también una distinción entre realidad y apariencia, pero no entre lo interno y lo externo, entre el mundo interior y el exterior. Pero de esto se hablará más adelante.

Además, de nuestras explicaciones no se sigue tampoco que todo lo que vemos se dé realmente tal como lo vemos. Es cierto que existe algo; pero cómo son las cosas del mundo es harina de otro costal. Muchos que no son escépticos creen, por ejemplo, que no hay colores en el mundo. Tampoco esta cuestión entra aquí ni queda resuelta por nuestras discusiones de hoy.

En tercer lugar —y ello parece caer por su propio peso—, hay con toda certeza muchas más cosas que las que conocemos, y conocemos más que lo que podemos comunicar a los otros.

Sea todo ello dicho para evitar malas inteligencias.

En este contexto, quisiera aún hablar de dos opiniones filosóficas que personalmente no comparto, pero que están hoy muy difundidas. Se trata, por una parte, de la primacía del yo y, por otra, de la necesidad de recurrir, en nuestra cuestión, a experiencias emocionales. Hay actualmente bastantes pensadores según los cuales lo más cierto que existe es la propia existencia. Lo más cierto y hasta lo único cierto. Ahora bien, nadie —fuera de los escépticos— dudará de que realmente existe. Lo que yo no puedo ver es por qué este hecho ha de ser más cierto que el hecho de que existe algo en el mundo. A mi parecer, incluso la proposición «existe algo» posee cierta prioridad respecto a la proposición «yo existo». A mí mismo me conozco, como si dijéramos, por rodeos. Primeramente, me dirijo a los objetos, aprehendo algo del mundo; acaso mal, acaso superficialmente, pero con la mayor certeza. Que hay algo y algo primeramente que está delante de mí —un no-yo, como suelen decir los filósofos—, tal me parece a mí ser la verdad más cierta.

Otros filósofos modernos, creo que siguiendo al escolástico Juan Duns Scotus

(Escoto), opinan que la plena certeza de la existencia del mundo y de las cosas en el mundo no puede alcanzarse por mero conocimiento, sino que son necesarias las experiencias emocionales como la angustia, el miedo, el amor y el odio. Se aduce en este contexto la famosa descripción de un terremoto hecha por el filósofo norteamericano William James, y se dice que sólo esta experiencia da al hombre la entera certidumbre de que existe el mundo. Esta doctrina ha sido sobre todo desarrollada por el filósofo alemán Wilhelm Dilthey, al que siguen muchos filósofos contemporáneos.

Algo semejante se oye a veces en forma de refutación popular del escepticismo. Dé usted, se dice, un buen puñetazo al escéptico en la cabeza, y éste comprenderá que algo existe, a saber, el puño. La cosa parece clara. ¿Quién va a poner en duda la existencia de un puño que se descarga sobre él? Tampoco yo la pongo en duda, lo que no veo apenas es para qué puede servirnos en nuestra cuestión. Y lo mismo cabe decir del terremoto, del odio, del amor y de todo lo demás. Porque ¿qué experimento cuando alguien me propina un buen golpe en la cabeza? Primeramente, siento por el tacto la mano; por otra parte, siento dolor, rabia, etc. Ahora bien, si se supone, como hacen los escépticos, que los sentidos nos engañan siempre, lo primero no probaría nada en pro de la existencia, del puño. Y el dolor y la rabia mucho menos, pues puede muy bien sentirse dolor o rabia sin que haya nada externo que obre sobre nosotros. Así pues, o sabemos ya por vía de conocimiento que existe, o no lo sabremos nunca por esas experiencias, que presuponen ya la validez del conocimiento. Si tal validez no existe, dichas experiencias no nos sirven para nada. Y es que al escepticismo no se le debe hacer la menor concesión. La mínima que se le haga, está uno perdido. Y así lo hacen tanto los que niegan la evidencia de que existe algo fuera de nosotros como los que dudan de la certeza de nuestro conocimiento y tratan de remediar su insuficiencia por la angustia, el hastío, la rabia o la furia y cosas por el estilo. En ambos casos, el escéptico se agarra al dedo que le tendemos ¿y nos arrastra a la sima en que está él hundido. Sin embargo, es un hecho que la sima existe y que hubo un día un Gorgias con sus tres tesis, que no dejan de tener importancia y utilidad para el filósofo que piensa serenamente. Lo que el escéptico dice es ciertamente exageración monstruosa y, por tanto, sencillamente falso. Pero esta exageración tiene su núcleo de verdad. Éste consiste en que las posibilidades de nuestro conocimiento son muy escasas, yo diría trágicamente escasas. Sabemos muy poco y, aun lo que sabemos, se nos da con harta frecuencia de manera superficial e incierta. La mayor parte de nuestro saber es sólo probabilidad. Hay certezas absolutas, sin distingos, pero son raras. El hombre se mueve en el mundo como un ciego a tientas, con raras evidencias o intuiciones claras y con raros resultados seguros. El que creyera que, lo sabemos todo completamente y que podemos comunicar todo lo que sabemos cometería una exageración tan grande y tan falsa como el escéptico.

Y es que en las cuestiones filosóficas — tal es la conclusión a que llegamos una y otra vez en nuestras reflexiones— no hay nada fácil, toda solución fácil es una solución falsa, es de ordinario una solución perezosa, como el escepticismo, que nos exime de todo deber de estudio fatigoso, pues según él nada hay que estudiar. Pero la realidad es enormemente compleja y la verdad sobre ella tiene también que ser de enorme complejidad. Sólo por largo y fatigoso trabajo puede el hombre asimilar algo de ella; no mucho, pero sí algo.

LA VERDAD

En nuestra última meditación hemos tratado de dilucidar la cuestión de si hay cosas en absoluto y si las podemos conocer. En otras palabras, nos hemos preguntado si existe la verdad. Porque un verdadero conocimiento es un conocimiento verdadero.

Si se ha conocido algo, se sabe que es verdad, que es así o asá. Hoy vamos a volvernos a otro problema. Vamos a preguntarnos qué es la verdad. Esta vieja pregunta, dirigida un día a Cristo por Pilatos, es uno de los más interesantes y también de los más difíciles problemas de la filosofía. Ahora pues, ¿qué significa que una proposición, un juicio es verdadero? ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que fulano es un verdadero amigo? Es fácil ver lo que eso quiere decir: algo es verdadero cuando se da en la realidad, cuando sucede o se cumple. Así decimos que Arturo es un verdadero amigo cuando coincide con nuestro ideal del amigo, cuando este ideal se cumple en él. Es fácil darse cuenta de que este cumplimiento puede verificarse en una doble dirección. Primero, en el sentido de que una cosa corresponde a una idea. Así cuando se dice que tal metal es oro verdadero, o que tal hombre es un verdadero héroe. En este caso, la cosa corresponde a la idea. Esta primera especie de lo verdadero y de la verdad suelen llamarla los filósofos «ontológica» . Se trata de la llamada «verdad ontológica». En otros casos es a la inversa: la idea, el juicio, la proposición, etc., se llaman verdaderos si corresponden a la cosa. Esta segunda especie de lo verdadero tiene una característica por la que se la puede fácilmente conocer: verdaderos en este segundo sentido sólo lo son las ideas, los juicios, las proposiciones, pero no las cosas del mundo. Esta segunda especie de la verdad se llama entre los filósofos «verdad lógica». Aquí vamos a limitarnos a esta segunda especie de verdad, sin tocar la primera, que presenta especiales dificultades. Un ejemplo nos permitirá comprender lo que es la verdad lógica. Tomemos la frase: «El sol brilla hoy.» Esta frase y, consiguientemente, la idea o juicio que le corresponde es exactamente verdadera si el sol brilla efectivamente hoy. Por ahí se ve que una frase, una proposición son exactamente verdaderas cuando la cosa es como ellas dicen. Si la cosa no es así, la proposición, la frase son falsas. Esto parece claro y hasta perogrullesco. Y, sin embargo, la cosa no es tan fácil como de pronto pudiera creerse. Hay aquí, efectivamente, dos grandes y difíciles problemas. He aquí el primero: si una proposición es verdadera cuando la cosa es como en ella se dice, la proposición tendrá que ser absolutamente verdadera o falsa independientemente de quien la diga o cuando la diga. Dicho de otro modo: si una proposición es verdadera, es absolutamente verdadera para todos los hombres y para todos los tiempos.

Ahora bien, contra esta calidad de absoluto surgen reparos varios. Éstos son en parte tan serios, que muchos filósofos y, desde luego, muchos más no filósofos suelen decir que la verdad es relativa condicional, variable, etc. Los franceses tienen incluso un refrán que dice: «Lo que es verdad a un lado de los Pirineos es falso al otro.» Y hoy se ha puesto casi de moda afirmar que la verdad es relativa. ¿Qué razones hay en pro de tal concepción?

Algunas de estas razones son superficiales y fáciles de refutar. Así se dice que la proposición «Hoy llueve» sólo es relativamente verdadera, porque llueve en Roma, pero no en Madrid. O como en el cuento indio de los dos ciegos: uno cogía al elefante por la pata y decía que el elefante era como un árbol; el otro lo tomaba por la trompa y afirmaba que se parecía a una serpiente. Todo esto son equívocos. Basta formular plenamente las frases en cuestión y decir claramente lo que se quiere decir para ver que no puede aquí hablarse de relativismo alguno. Cuando uno dice que hoy llueve, quiere decir evidentemente que llueve aquí, en Madrid, en un día y hora determinados, no que llueva en todas partes. Su proposición es, por consiguiente, absolutamente verdadera para todos los hombres y todos los tiempos. Tampoco la experiencia de los ciegos prueba nada contra el carácter absoluto de la verdad. Los ciegos se han expresado incautamente. El que se cogió de la pata del elefante tenía

que haber dicho: «El elefante, por lo que yo toco, se asemeja a un árbol.» Y por el estilo el de la trompa. La proposición, en ese caso, hubiera sido absolutamente verdadera. La dificultad procede aquí de una formulación insuficiente de las proposiciones. Si los pensamientos se formulan suficientemente, se ve en seguida que son absolutamente verdaderos o falsos y nada tienen que ver con la relatividad.

Pero hay objeciones más serias contra la incondicionalidad de la verdad. Contra la opinión corriente, hoy no existe una sola geometría, sino varias. Junto a la de Euclides que se enseña en las escuelas, existen las geometrías de Riemann, de Lobatschevsky y otras. Y la verdad es que ciertas proposiciones que en una son verdaderas son falsas en otra. Así, si se pregunta a un geómetra actual si determinado teorema es verdadero o falso, él preguntará primero: «¿En qué sistema?» Las proposiciones geométricas son, pues, en amplio grado, relativas respecto del sistema.

Todavía es peor lo que pasa en la lógica. También en lógica hay diversos sistemas, de suerte que la cuestión de si una proposición lógica es verdadera o falsa no puede ser contestada sin hacer referencia a determinado sistema. Así, el conocido principio del *tertium non datur* — llueve o no llueve — rige en la llamada «lógica clásica» de Whitehead y Russell pero no en la lógica del profesor Heyting. Luego, la verdad de las proposiciones lógicas es relativa en ese sentido.

Ahora pudiera pensarse que ha de haber un camino para decidir cuál de entre todos los sistemas es el verdadero: ver si se verifica o no. Pero las cosas no son tan sencillas. En geometría, por ejemplo, dicen los especialistas que la euclidiana se verifica en nuestro contorno minúsculo; en el espacio cósmico, en cambio, se ajusta mejor a los hechos otra geometría. Tendríamos, pues, que una proposición es verdadera en unas circunstancias y falsas en otras. La cosa es grave. Si suponemos ahora que las cosas son como estos entendidos nos dicen y que en el terreno de las matemáticas y de la lógica hay distintos sistemas, de suerte que una proposición verdadera en uno sea falsa en otro, surge inmediatamente la pregunta: «¿Qué decide la elección de uno y no de otro entre los varios sistemas?» Porque no se trata seguramente de un capricho. El físico Einstein, por ejemplo, no escogió una geometría determinada porque le hiciera gracia. Hubo de tener serias razones para ello. ¿Qué razones? Aquí surge una respuesta que tiene gran importancia filosófica. La respuesta dice que el sabio y el hombre en general no tiene por verdaderos una proposición o un sistema porque se ajusten a la realidad, sino porque le son útiles. Así, el filósofo escoge una geometría no euclidiana porque con ella puede construir más fácilmente, mejor y, acaso, en absoluto sus teorías y explicar la realidad. Siendo esto así, habrá que llamar verdaderas aquellas proposiciones que nos sean útiles. La verdad es la utilidad, se dice. Es el concepto pragmático de la verdad, que fue sobre todo desarrollado por William James, el famoso y simpático filósofo norteamericano, y cuenta hoy con muchos partidarios.

Ahora bien, en esta doctrina es cierto que hay secciones de la ciencia en que se admiten ciertas tesis o hipótesis por la sola razón de que son útiles para proseguir la investigación o para construir una teoría. Pero aquí hay que observar dos cosas. En primer lugar, que en tales casos no sabemos a punto fijo si las tesis o hipótesis en cuestión son verdaderas o falsas. Sólo son realmente útiles. Ahora bien, lo que no se ve bien es por qué ha de llamarse «verdad» a esta utilidad y por qué ha de hablarse aquí de relatividad de la verdad. En segundo lugar, que, aun tratándose de la utilidad, no Podemos menos de conocer siquiera algunas proposiciones verdaderas; y digo «verdaderas» en el sentido propio de la palabra. Un físico ha construido una teoría y cree que es útil. ¿Cómo lo demuestra? Sólo

comprobándola mediante los hechos. Pero esto, a su vez, quiere decir que sienta determinadas tesis que han de ser con firmadas por la observación directa. En un laboratorio, por ejemplo, un científico escribe la siguiente frase: «En estas u otras circunstancias, a las 10 horas, 20 minutos, 15 segundos, el índice del amperímetro estaba así o asá.» Ahora bien, esta frase sólo es verdadera si, efectivamente, a tal hora y en tales circunstancias el índice del amperímetro estaba así y sólo así. Luego, aun el pragmático ha de conceder que hay algunas proposiciones verdaderas en sentido aristotélico. Las demás habría que llamarlas útiles mejor que verdaderas.

Esto sobre la primera cuestión. Vamos ahora a la segunda. La cuestión es: ¿qué es ese algo con el que ha de coincidir la proposición, frase o juicio, para ser verdadera? Pudiera pensarse que la cosa es clara: la frase ha de coincidir con la situación, con el estado, con la realidad de las cosas, tal como se hallan fuera de nos otros. Sólo así es verdadera. Pero también aquí surgen objeciones. Tenemos, por ejemplo, la proposición: «Esta rosa es roja.» Si afirmamos que la proposición es verdadera cuando la rosa es efectivamente roja, nos hallamos con que la cualidad de rojo no se da en el mundo externo, pues los colores sólo se originan en nuestros órganos visuales como efectos de la acción de determinadas ondas luminosas que caen sobre nuestros ojos. Un color externo no existe. Así lo enseñan nuestros filósofos. No puede, pues, decirse que nuestra frase es verdadera cuando se verifica en la situación exterior, pues no existe tal situación.

¿Con qué ha de coincidir, pues, una proposición para que sea verdadera?

Estos y otros reparos semejantes han movido a muchos pensadores modernos a reconocer una doctrina filosófica que se llama «idealismo epistemológico». Según éste, existen realmente las cosas y se dan verdades absolutas, pero no fuera, sino, en uno u otro sentido, dentro de nosotros, en nuestro pensamiento. Naturalmente, aquí surge al punto la cuestión de cómo podemos entonces distinguir las proposiciones verdaderas y las cosas reales de las proposiciones falsas y de las fantasías. A esto responden los idealistas que también desde su punto de vista se da la distinción. Todo lo que conocemos es ciertamente un producto de nuestro pensamiento, está en nosotros; pero unos de estos objetos los producimos según leyes, otros arbitrariamente.

Tal fue en lo esencial la doctrina del gran filósofo alemán Kant, que todavía hoy siguen algunos, aunque pocos, filósofos.

Para formarnos una idea de esta doctrina, vamos a volver a nuestro ejemplo del gato. El gato viene por la izquierda, anda luego por detrás de mi espalda, desaparece por tanto durante un momento y sale luego por la derecha para continuar tranquilamente su camino, acaso hacia la cocina. En la última meditación he dicho que la explicación más sencilla es admitir un gato exterior que sigue andando por detrás de mi espalda. Los idealistas no pueden admitir semejante gato, pues para ellos no existe un mundo exterior en sentido estricto. Pero dicen que el gato es realidad en cuanto lo pensamos conforme a leyes. No es, por ende, imaginación, sino realidad Por lo demás, todo el espacio en que nos hallamos juntamente con el gato, nuestro propio cuerpo y demás son también reales, es decir, están pensados conforme a leyes.

En resolución, hay dos posibles interpretaciones de la realidad: la idealista y la realista. Ambas tienen sus grandes dificultades y no es tarea fácil decidirse por una u otra. A los que dicen que el idealismo es sencillamente absurdo, yo me permito indicarles que acaso no lo han entendido. Lo absurdo sería negar la realidad o la verdad. Pero el idealismo no las niega.

Sin embargo, la mayoría de los filósofos actuales no son idealistas. Los filósofos se deciden generalmente contra esta interpretación de la verdad y del

conocimiento al discutir la cuestión del propio conocimiento humano. ¿Qué es realmente el conocimiento? Según el idealismo, el conocimiento es creador: crea sus objetos. Ahora bien, es evidente que nuestro pensamiento personal e individual puede crear muy poco, a lo sumo entes de razón, imaginaciones o fantasmas, y aun éstos constan generalmente de elementos que no se han creado de nuevo, sino que sólo se han combinado entre sí. Así cuando pensamos en una sirena, mitad mujer y mitad pez. Es seguro que el que imaginó la sirena hubo de ver antes una mujer y un pez. La cosa es evidente y cierta.

De ahí que los idealistas se ven forzados a suponer un doble sujeto, un doble pensamiento, un doble yo: el yo, como si dijéramos, menor, el yo personal, al que llaman «yo empírico», y el yo mayor, ultrapersonal, trascendente, el «yo absoluto». Este yo mayor y trascendente es el que crea los objetos. El yo pequeño y empírico sólo puede tomarlos tal como le son dados por el yo grande y absoluto.

Todo esto, replican los contrarios, los realistas, es muy problemático y apenas creíble. ¿Qué es este yo trascendental que no es ya propiamente un yo, sino que se cierne sobre mí? Un monstruo, dicen los realistas. No existe semejante fantasma, y es además difícil de comprender. Por otra parte, si consideramos más de cerca nuestro pensamiento, resulta evidente que en él combinamos y unimos entre sí cosas diversas, acaso también de vez en cuando creamos algo; pero, en conjunto o de modo general, el conocimiento consiste en que aprehendemos, *asimos* un objeto que está ya ahí, que consiste o tiene consistencia, y la tiene fuera de nuestro conocimiento.

La pugna entre el idealismo y el realismo es una lucha en torno a la teoría del conocimiento. ¿Consiste éste en crear o en aprehender el objeto? Si se decide uno por la solución idealista, se tropieza con enormes dificultades. Es mucho mejor —dicen los realistas— atenerse a la primera opinión, y ello tanto más cuanto parece reproducir o reflejar mejor la naturaleza del conocimiento.

A decir verdad, también los realistas tropiezan con grandes dificultades. Ya he citado una: la que viene del hecho científicamente comprobado de que en el mundo no parece haber colores. Por lo menos en este caso, parece que nuestro conocimiento ha creado algo: los colores. ¿Qué responden los realistas a esta dificultad? La respuesta es doble. Primeramente, dicen, no hay que poner la frontera entre el cognoscente y el mundo exterior en la piel del hombre. Esa frontera se halla más bien donde se realiza el tránsito entre los procesos físicos y psíquicos. Lo que el espíritu comprende son los acontecimientos tal como se muestran en el organismo. Si nos ponemos gafas rojas, veremos negros los objetos verdes. Sin embargo, nadie afirmará que hayamos creado por nuestro conocimiento ese color negro. Por el contrario, es efecto o resultado de la acción de las gafas. Algo parecido acontece con los ojos.

Los realistas dicen además que en muchísimos caso no comprendemos o percibimos las cosas en sí mismas sino su acción sobre nosotros; es decir, la relación entre las cosas y nuestro cuerpo. Así, por ejemplo, si metemos la mano derecha en agua caliente y la izquierda en fría, y luego las dos en tibia, sentiremos frío en la derecha y calor en la izquierda. La cosa e clara, dicen los realistas. Nuestro sentido de la temperatura percibe la diferencia entre la temperatura de la piel en un miembro dado del cuerpo y la del mundo externo. Pero este sentido percibe la temperatura, no la crea La temperatura es dada.

Otra dificultad algo más sutil que los idealistas hacen frecuentemente resaltar consiste en que lo conocido ha de estar en el conocimiento. Luego, no fuera. Luego, no podemos hablar de un «fuera». A esto responden los realistas que eso es un equívoco y superstición. Se toma aquí el

conocimiento como si fuera un cajón: una cosa tiene que estar dentro o fuera de un cajón. Pero el conocimiento no es ciertamente un cajón. Se puede comparar bien a una fuente de luz, como ha hecho Edmund Russell. Si un rayo de luz cae sobre una cosa en la oscuridad, la cosa está en la luz pero no dentro de la fuente de luz.

Personalmente, hace años que, tras dura lucha, me he decidido por el realismo, y cuanto más medito más me convenzo de que esta concepción de la verdad es la verdadera. Ya sé que no todos harán lo mismo, porque la cuestión es difícil. Pero, independientemente de la solución que otros adopten, quisiera prevenir contra un equívoco. En este problema la decisión ha de ser total. Hay que entender el conocimiento humano como un aprehender o como un crear el objeto. Toda solución de compromiso es falsa. Así la solución corriente de que en el mundo externo habría sin duda formas y ondas luminosas, pero no colores. Hay que decir que no existe en absoluto el mundo externo y nuestro espíritu lo crea todo, o bien que no crea nada, fuera de la combinación de contenidos, y que todo lo que conocemos ha de existir de algún modo fuera del espíritu. Un notable psicólogo alemán, Fechner, compuso una vez una obra en que contraponía el mundo del día al mundo de la noche; un mundo, éste, en que no hubiera colores ni sonidos, sino sólo movimientos mecánicos y figuras en la oscuridad. Fechner rechazó decididamente esta visión nocturna. Acaso interesa a ustedes saber que hoy día la mayoría de los filósofos comparten la opinión de Fechner, es decir, están a favor del mundo luminoso y contra la llamada concepción oscura.

EL PENSAMIENTO

Al pensamiento, más que a la observación, debemos las poderosas conquistas de nuestra ciencia. El pensamiento está a punto de transformar la faz de la tierra y de nuestra vida. Vale la pena que meditemos unos momentos sobre él. ¿Qué es propiamente pensar? ¿Cómo se configura, qué caminos sigue nuestro intelecto en la investigación científica? Y, por fin, la pregunta más importante: ¿Cuál es su valor? ¿Podemos fiarnos de él, creer en sus resultados y guiamos por el pensamiento científico? Hoy quisiera discutir brevemente con ustedes algunas de estas importantes cuestiones. El primer término: ¿Qué es el pensamiento? De modo muy general, se llama pensamiento todo movimiento en nuestras ideas, imaginaciones, conceptos y demás. Por ejemplo, si alguien me pregunta: «¿En qué piensa usted?», le contesto acaso: «Estoy pensando en la casa de mis padres.» Ahora bien, esto quiere decir que ante mi conciencia se presentan y van sucediéndose imágenes, recuerdos, etc. Así pues, la definición más general de pensamiento puede ser: «un movimiento de ideas y conceptos».

El pensamiento científico no es un pensamiento cualquiera. Es un pensamiento serio. Y eso quiere decir primeramente que es disciplinado. Un hombre que piensa con seriedad no deja que sus ideas y conceptos floten libremente ante él, sino que los endereza rigurosamente a un fin. Y en segundo lugar quiere decir que el fin es saber. El pensamiento científico es un pensamiento disciplinado que se ordena al saber.

Mas ¿cómo puede ese pensamiento convertirse para nosotros en saber? Pudiera pensarse que el objeto que queremos conocer está presente, nos es dado —y en ese caso no es menester pensar para verlo, sino que basta abrir los ojos o dirigir a él la atención— o bien que el objeto está ausente, no nos es dado —y entonces (así parece por lo menos) no hay pensamiento que nos lo pueda traer cerca—. Sin embargo, no es así. Basta interrogar sobre ello nuestra experiencia para percatamos de que en ambos casos el pensamiento desempeña un papel útil y a menudo decisivo.

Tomamos primeramente el caso en que el objeto nos es dado. Este objeto no es nunca del todo simple. De ordinario es muy complejo, casi infinitamente complejo Tiene cientos de caras, aspectos, propiedades o Como se quieran llamar. Nuestro espíritu no puede abarcar todo eso de golpe. Para conocer bien tal objeto, es menester mirar cuidadosamente y con esfuerzo una cara tras otra, compararlas entre sí, observando de nuevo y analizarlo desde más y más puntos de vista. Ahora bien, todo eso es pensar.

Pongamos un ejemplo de este proceso de pensamiento. Tengo una mancha roja ante mis ojos. De Pronto pudiera pensarse que la cosa es bien sencilla. Y que basta abrir los ojos para ver lo que es. Sin embargo, una mancha roja no es cosa del todo sencilla. En primer lugar, no puede haber una mancha roja si no hay una superficie sobre la que caiga, con la particularidad de que el color de la superficie ha de ser distinto del de la mancha. Esto en primer, lugar. En segundo lugar, comprobamos que la mancha no sólo ha de tener un color, sino una extensión, es decir, cierta longitud y anchura, hecho bastante sencillo, pero notable. Ahora bien, la extensión no es un color, aun cuando vaya siempre necesariamente unida con el color. En tercer lugar, tampoco basta por sí sola la extensión. Tiene que haber también una figura, una forma del margen; la mancha puede ser cuadrada o redonda, pero tiene que tener una figura. Si continuamos observando, hallamos que tampoco el color es cosa tan sencilla. Es una mancha roja, pero no cualquier mancha roja, sino de un matiz, de un tono perfectamente determinado. Si tenemos delante dos manchas rojas, de ordinario, el tono, el matiz no será el mismo en ambas. Aún puede irse más lejos en el análisis del color. Todo el que haya estudiado la teoría de los colores sabe, por ejemplo, que puede hablarse de la intensidad del color. Notemos aún que la mancha roja no sólo ha de caer sobre un fondo de otro color, sino sobre una cosa que llamamos supuesto o sujeto.

Así hemos descubierto ya en la mancha roja no menos de siete elementos. Fondo (superficie), color, extensión, figura, tono, intensidad y supuesto o sujeto. Y estamos aún en el comienzo.

Y se trata de un ejemplo sencillo y trivial. Si tratáramos de objetos espirituales, como el perdonar o el dar, es fácil imaginar la complejidad realmente infinita que representan y el enorme esfuerzo de pensamiento requerido para orientarse de algún modo en ellos.

Este modo de pensar fue siempre empleado en la historia por los grandes filósofos. El gran maestro fue aquí Aristóteles. En los comienzos del siglo actual, un pensador alemán de primera fila, Edmund Husserl aclaró y describió notablemente este procedimiento, al que dio el nombre de fenomenológico. La fenomenología, por lo menos en los primeros escritos de Husserl, es un procedimiento en que tratamos de comprender la naturaleza de un objeto dado por un análisis semejante al que aquí hemos practicado.

Sin embargo, en las ciencias naturales este modo de pensar desempeña más bien un papel secundario. El interés principal se pone en ellas en el pensamiento que trata de comprender el objeto no dado, el objeto, como si dijéramos, ausente. Tal pensamiento se llama también conclusión.

En este punto quisiera hacer una observación importante. Como ya hemos dicho, sólo hay dos casos posibles: el objeto nos es dado o no. Si nos es dado, hay que verlo y describirlo sencillamente. Mas, si no nos es dado, sólo hay una posibilidad de saber algo sobre él: la deducción o conclusión. No existe una tercera vía de conocimiento. Es verdad que se puede creer en algo, pero creer no es saber. El saber sólo viene de la observación del objeto dado o de la deducción y conclusión. Hay que recalcar vivamente este punto, pues están actualmente muy difundidos diversos

equívocos. Se dice, por ejemplo, que se puede conocer algo por la buena o la mala voluntad. Otros afirman que un salto de la libertad o cosa semejante es un instrumento del saber. Puede naturalmente imaginarse que el salto pueda ser útil como preparación para el acto de conocimiento. Así, si quiero conocer una vaca que está detrás de la pared, un salto por encima de la pared puede llevarme delante de la vaca. Pero, una vez dado valientemente el salto, tengo que abrir los ojos (si el salto no ha sido mortal) y sólo por la vista podré enterarme de algo acerca de la vaca (que acaso haya huido espantada). Ningún salto de la libertad o cosa parecida puede ser más que una preparación del acto de conocer. Y éste es siempre, como hemos dicho, una aprehensión directa del objeto — es decir, una visión sensible o espiritual — o bien una conclusión.

Ahora bien, la conclusión o deducción presenta diversos problemas difíciles. El más importante de estos problemas es cómo es en absoluto posible conocer un objeto, no dado, por la conclusión. He de confesar que este problema me parece muy difícil. Una solución plena, la desconozco. Sin embargo, es cosa clara que por la conclusión aprendemos algo. El siguiente ejemplo nos lo muestra con toda claridad. Si se me pregunta cuánto son siete mil ochocientos cuarenta y siete multiplicado por veintitrés mil ciento sesenta y nueve, de pronto no lo sé. Pero si hago la multiplicación hallo que son 181.807.143.

Ahora bien, multiplicar es pensar, deducir o concluir. El que afirme que puede saberse el producto sin tal deducción, sin hacer la cuenta, que me diga cómo y se lo agradeceré. Pero, en caso de no saber decírmelo, ha de conocer que por la deducción puede saberse algo. No puede ponerse seriamente en duda que por ese medio aprendemos constantemente muchas cosas. Ahora bien, ¿cómo se realiza una conclusión? Para realizar una conclusión es menester siempre y sin excepción que tengamos como presupuestas dos cosas: de un lado, ciertas premisas, es decir, juicios, proposiciones que se dan por conocidas y verdaderas o de algún modo se admiten; por otra parte, cierta regla según la cual se saca la conclusión. Por ejemplo, para concluir que la calle está mojada puede tener las premisas: «Si llueve, la calle está mojada», y: «Ahora llueve». Además, he de conocer la regla que los lógicos llaman *ponendo ponens* y que se enuncia así: «Si se tiene una frase condicional, una frase que empieza por «si», y también su premisa, puede sacarse su conclusión.» Los antiguos estoicos formularon así esta regla: «Si se da lo primero, se da lo segundo; es así que se da lo primero, luego se da lo segundo.» La lógica o, más exactamente, la lógica formal es la ciencia que estudia esas reglas.

Ahora bien, hay de estas reglas dos clases completamente distintas. De un lado, tenemos una muchedumbre de reglas que son infalibles; es decir, aplicando rectamente estas reglas, el resultado es del todo cierto. Un ejemplo de regla infalible es nuestro *modus ponendo ponens.* Otro ejemplo es el modo bien conocido del silogismo, según el cual se concluye: «Todos los lógicos son mortales; es así que Lord Russell es un lógico, luego Lord Russell es mortal.» De otro lado, hay muchas reglas que no son infalibles. Y lo delicado en la vida y en la ciencia es que estas reglas no infalibles desempeñan un papel mucho más frecuente que las infalibles.

La cosa es tan importante, que vamos a detenernos un poco más en ella. Las reglas no infalibles son en el fondo inversiones de nuestro *modus ponendo ponens.* En éste se concluye del antecedente al consiguiente; es decir, de lo primero a lo segundo. La regla es infalible. En la otra clase de reglas se procede según el esquema inverso: «Si se da lo primero, se da lo segundo; es así que se da lo segundo, luego se da lo primero.» Esto ya no es infalible, como puede verse por este ejemplo: «Si soy Napoleón soy hombre; es aquí que soy un hombre, luego

soy Napoleón.» Las dos premisas son aquí verdaderas, pero la conclusión es falsa, pues yo no soy, por desgracia, Napoleón. La regla no es infalible. Los lógicos dirían incluso que es falsa.

Sin embargo, en la vida y, sobre todo, en la ciencia casi siempre se concluye así. Por ejemplo, la inducción consiste de todo en todo en tal modo de concluir. En la inducción tenemos como premisa que algunos individuos se comportan así o asá. Por otra parte, sabemos por la lógica que, si todos los individuos se comportan de un modo determinado, también se comportarán así algunos. Ahora bien, del comportamiento de algunos, nosotros concluimos que es el de todos. Ejemplo: Los químicos han comprobado que algunos trozos de fósforo se encienden, digamos, a los 42 grados; de ahí concluyen que todos los trozos de fósforo se encienden a los 42 grados. El razonamiento es el siguiente: «Si todos, luego algunos; es así que algunos, luego todos.» Exactamente como en el caso de Napoleón, es una conclusión de lo segundo a lo primero. Es conclusión falible.

Naturalmente, en la ciencia el razonamiento no es nunca tan sencillo como aquí se ha pintado. Todo lo contrario. Los sabios han inventado muchos y muy refinados métodos a fin de confirmarse sus conclusiones no infalibles. Sin embargo, todo eso cambia muy poco el hecho fundamental de que la ciencia de la naturaleza procede por reglas no infalibles. El resultado es que las teorías cientificonaturales no son nunca verdades enteramente ciertas. Todo lo que la ciencia puede alcanzar y de hecho alcanza a este respecto es probabilidad. Y tampoco respecto a esta probabilidad son las cosas tan sencillas como podría pensarse. Porque, en primer lugar, hasta ahora no sabemos lo que es propiamente la probabilidad de las hipótesis. Parece que ha de ser algo completamente distinto de la probabilidad de un accidente de automóvil, que puede ser calculada. La cosa puede resumirse así: la mayor parte de las leyes de la física moderna son leyes de probabilidad; es decir, sólo indican que un hecho se verificará con cierta probabilidad. Pero estas leyes sobre la probabilidad son a su vez probables, evidentemente, en otro sentido.

Ahora bien, aun cuando supiéramos lo que es la probabilidad, todavía tendríamos que contestar a esta otra pregunta: ¿Cómo podemos absolutamente alcanzar una probabilidad? Que la establecemos, no cabe duda; pero hasta ahora no sabemos cómo es esto posible.

Me doy perfectamente cuenta de que, ante los grandes éxitos de la ciencia, todas estas dudas han de parecer a ustedes sin fundamento. Pero díganme ustedes, por favor, qué razón tienen para creer que mañana saldrá de nuevo el sol. Ustedes me dirán seguramente que porque así ha sido siempre hasta ahora. Esto no es razón suficiente. También la gata de mi tía ha estado entrando durante años en su cuarto por la ventana. Hasta que un día no entró más. Si se me replica que las leyes de la naturaleza son uniformes, yo pregunto por dónde lo sabemos. ¿Sólo porque hasta ahora hemos observado esa uniformidad, exactamente como en el caso del sol o de la gata? Mas de ahí no se sigue en modo alguno que mañana hayan de continuar en su uniformidad.

Estas consideraciones nos permiten adoptar una actitud clara ante la ciencia. Acaso los principios de esa actitud puedan formularse de la siguiente manera:

Primero. Desde el punto de vista práctico, la ciencia — si es auténtica ciencia — es con toda certeza lo mejor que poseemos La ciencia es sumamente útil.

Segundo. Teóricamente apenas tenemos tampoco nada mejor por lo que a la explicación de la naturaleza se refiere. La ciencia nos ofrece —aparte las observa-dones— sólo enunciados probables. Pero en este terreno no es posible alcanzar más en parte alguna.

Tercero. De ahí se sigue que cuando el pensador o el simple hombre pensante

tropieza con una contradicción entre la ciencia y cualquier autoridad humana, ha de decidirse por la ciencia contra la autoridad humana. Esto se aplica sobre todo a las llamadas ideológicas, es decir, a las afirmaciones sentadas a base de cualquier autoridad humana, social o de otra especie. Por esta razón, todos los filósofos del mundo rechazan y condenan la ideología comunista, que opone a la ciencia dichos de Marx, Engels y Lenin. Esto es irracional e inadmisible.

Cuarto. Como la ciencia, hablando en general, sólo nos ofrece tesis probables, puede suceder que éstas hayan de ser rechazadas en nombre de la evidencia inmediata. La ciencia no es infalible, y si hemos hallado como evidente algo distinto de lo que ella afirma, hemos de estar por la evidencia contra las teorías científicas.

Quinto. La ciencia sólo es competente en su propio terreno. Por desgracia, con harta frecuencia acontece que científicos de renombre hacen las más varias afirmaciones que nada tienen que ver con su especialidad. Un clásico y claro ejemplo de tal trasgresión de límites de la competencia es la famosa afirmación de un docto médico que decía no existir el alma, pues él había cortado tantos cuerpos (era cirujano, sin duda) y nunca había dado con ella. La impertinencia está aquí en que la ciencia de este médico, en virtud de su propio método, se limita al estudio de los cuerpos, y el alma no es ciertamente un cuerpo —aparte de que los cuerpos cortados por el docto galeno estaban muertos—. Pero, si miramos un poco más despacio este ejemplo, hallamos lo siguiente: el buen médico no tenía razón científica alguna para sentar tal afirmación. Para legitimarla tenía que dar por supuesto que sólo existen cuerpos. Y esto ya no es ciencia natural ni cirugía, sino pura, aunque mala, filosofía.

Y ahí radica justamente el gran peligro. Ámbitos enormes de la realidad no están aún explorados. Sobre todo tratándose del hombre no se han abierto aún a la investigación exacta científica. Aun en terrenos en que la investigación está en marcha, sabemos increíblemente poco. Lo que acontece es que los hombres quieren llenar las enormes lagunas del saber científico por medio de su personal filosofía, por lo general groseramente ingenua y falsa. Esa filosofía se pregona luego como ciencia. Naturalmente, no son sólo algunos científicos los que así obran, sino también muchos otros hombres. Pero la ciencia goza de tal prestigio, que en este punto los científicos son los más peligrosos cuando se ponen a filosofar fuera de su competencia. Y si la sociedad se permite el lujo de tener y sostener algunos filósofos, aun cuando éstos no contribuyen a la construcción de aviones o a la fabricación de bombas atómicas, ellos tienen sin duda su buen sentido. Porque la filosofía y sólo ella puede precavernos de la ilusión o locura que tan a menudo nos amenaza de parte de un falso pensamiento bajo la autoridad de una supuesta ciencia. Una de las más importantes funciones de la filosofía es la defensa del pensar genuino frente a la exaltación y el desvarío.

EL VALOR

Uno de los más grandes poetas que haya tenido jamás la humanidad, Goethe, ha hablado varias veces despectivamente de la teoría y de la especulación. «Gris, caro amigo —dice Goethe—, es toda teoría». Y sin duda conocen ustedes el lugar en que dice: «Un individuo que especula es como un animal en una estepa seca, llevado al retortero por un espíritu maligno.» Yo creo que Goethe, y con él todos los poetas y acaso también las mujeres, que piensan generalmente como los poetas, tienen razón en defenderse contra las exageraciones del pensar teorético. La verdad es que el hombre no se enfrenta sólo contemplativamente con la realidad. No sólo la ve, sino que la valora o estima. El hombre siente la realidad como bella o fea, como buena o mala, como agradable o penosa, como noble o vil, como santa o no santa, etc. Ya de suyo, sólo con

gran esfuerzo nos levantamos a una actitud puramente contemplativa, y aun ello sólo en raros momentos de nuestra existencia. De modo general, nuestra vida está determinada por la valoración y los valores. Partiendo de este hecho, pudiera naturalmente decirse: ¿A qué tanto filosofar y meditar? Zambullámonos en el mundo de los valores y vivamos. Goethe contrapuso a la gris teoría el árbol eternamente verde de la vida. Así piensan también muchos filósofos de hoy; entre otros, Gabriel Marcel, que sentó la regla básica «No estás en un teatro», es decir, no eres espectador, no tienes que mirar. A mi ver, empero, el pensamiento, la pura contemplación es también un pedazo de vida, y la antítesis goethiana de teoría y vida es torcida o inadecuada. Una vida sin algunos momentos al menos de pura teoría, de pura contemplación no sería vida plenamente humana. Sin embargo, la contemplación no lo es todo en la vida, ni siquiera todo lo que la hace humana. La valoración y todo lo que a ella va anejo pertenece también a la vida de manera tan esencial como la teoría.

De ahí también el deber del filósofo de ocuparse en el tema de los valores. De hecho, la teoría del valor, el intento de aclarar este flanco de nuestra vida, es pieza fundamental de toda filosofía desde hace miles de años. Y esto por la razón misma de que este campo de los valores es acaso el que ofrece entre todos las máximas dificultades. Tan sencillos y evidentes como se presentan los valores a nuestro ojo espiritual, la situación se complica terriblemente apenas intentamos entenderlos rectamente.

Lo mejor será que empecemos con un ejemplo. Un ejemplo tal vez no poco burdo; pero éstos son a veces los que mejor ilustran o evidencian una cuestión. He aquí nuestro ejemplo: Un joven criminal, llamémosle Juan, aconseja a su amigo Luis que, durante la noche, saque del cajón la navaja de afeitar y corte el cuello a su madre durante el sueño para quitarle luego tranquilamente el dinero. Con este dinero disfrutarán los dos mozos una alegre noche en la taberna. Si suponemos que Luis es un muchacho normal, contestara a su compañero que él no hará eso jamás. Ahora Juan le pregunta: «¿Por qué no? La cosa es bien sencilla y sería de provecho.» ¿Qué contestaría Luis a eso? Pongámonos en su caso. ¿Qué contestaríamos? Me temo que no hallaríamos respuesta adecuada. Acaso diríamos que eso es un crimen, una vileza, algo ilícito, una mancha, un pecado. Y si nuestro Juan nos preguntara por qué no puede hacerse algo criminal, una mancha, un pecado, etc., nosotros sólo podríamos decir que esas cosas sencillamente no se hacen. Es decir, que no le con testaríamos nada. No podríamos darle una demostración lógica de nuestra actitud o conducta. La proposición: «No cortarás el cuello a tu madre para quitarle el dinero», no puede ser demostrada: es evidente. Lo más que puede decirse es que así es y que sobre ello no cabe discusión.

Tal es, pues, la situación. Intentemos ahora analizarla un poco a fin de descubrir los elementos que van implícitos en ella. Y aplicaremos el método fenomenológico descrito en la meditación anterior, pues para este objeto no hay otro en absoluto.

Sentamos, pues, en primer término que la tesis o el imperativo: «No cortarás el cuello», etc, se nos aparece a todos como cosa dada. Está ahí, ante los ojos de nuestro espíritu, como algo independiente de nosotros, algo que consiste en sí, exactamente como un objeto del mundo. Acaso con más dureza que las simples cosas. Es, como dicen los filósofos, un ente. ¿Qué clase de ente? Desde luego no es un ente concreto, pues la frase no es una cosa que esté en el mundo, y conserva su valor por encima del tiempo y del espacio. Es un ente ideal, a la manera de las figuras matemáticas.

Pero ahora viene la gran diferencia. Esa proposición no está ahí como una fórmula matemática. Ésta dice simplemente lo que

es. Nuestra proposición exige: dice lo que debe ser. Está ante nuestro espíritu como una llamada, como un mandato. Esto es extraño, pero es así.

En tercer lugar, este mandamiento, este imperativo, como notó Kant, es categórico. Esto significa que no tiene sentido preguntar por qué tengo que obrar así. En la técnica, el caso es distinto. En la técnica, por ejemplo, de la conducción del automóvil hay o se da el siguiente mandato: «A los dos tercios aproximadamente de la curva, darás gas.» Este imperativo es hipotético, es decir, depende de un fin. Sólo tiene vigor en cuanto queremos pasar la curva rápida y seguramente. Si no queremos eso, el mandato del gas pierde su significación. La cosa cambia con nuestra proposición sobre la madre: es categórica. Exige incondicionalmente, sin respecto a fin alguno. Así reventara la tierra de no matar a mi madre, seguiría siendo un mandato que yo no debo matarla.

En cuarto lugar —pero sólo en cuarto lugar—, comprobamos que la evidencia de tal imperativo, de tal proposición obra inmediatamente sobre nosotros. Cuanto más clara es, tanto más enérgica es nuestra reacción, más vigorosa nuestra voluntad, la indignación o el entusiasmo. Naturalmente, esta reacción depende también de nuestro momentáneo estado de cuerpo y espíritu. Si estoy cansado, reacciono más débilmente. Pero la reacción está determinada en primer término por el objeto y su evidencia.

Hasta aquí la descripción de la situación. Vamos ahora a la explicación de este raro e importante fenómeno. Sólo quisiera anteponer una breve observación acerca de los distintos conceptos y especies de valores que aquí ocurren.

Así pues, según lo dicho, hay que distinguir bien tres cosas: Primero, una cosa, algo real que es valioso positiva o negativamente; por ejemplo, bueno o malo. En nuestro caso, esa cosa real es la acción del asesinato. Esta cosa real, en nuestro caso la acción, está caracterizada por una cualidad que la hace precisamente valiosa. Y esta propiedad — y éste es el segundo punto —se llama, en sentido propio de la palabra, valor. Pero, en tercer lugar, como hemos advertido, hay que contar con nuestras relaciones y reacciones, nuestra intuición de los valores, nuestra voluntad que apetece o repele algo. No hay que confundir estas tres cosas, pues son objetos completamente distintos: el portador (objeto o sujeto) del valor, el valor mismo y la actitud humana ante el valor.

Respecto a los valores, hay en el terreno espiritual por lo menos tres grandes grupos: valores morales, estéticos y religiosos. Los valores morales son los mejor conocidos. Lo característico en ellos es su imperativo de acción. Es decir, contienen un deber-hacer, no sólo un deber-ser, como todos los valores. Los valores estéticos — lo bello, lo feo, lo elegante, lo grosero, lo noble, lo vil, lo delicado, lo sublime, etc. —son también notorios. Lo característico de ellos es que contienen un deber-ser, pero no un deber-hacer. Al contemplar un hermoso edificio, se ve también que así debe ser; pero este valor no lleva consigo, por lo menos de manera inmediata, un llamamiento a nuestra conciencia. Finalmente, de otra especie son los valores religiosos. Sin embargo, el análisis de estos valores es muy difícil. Es cosa averiguada que producen en nosotros un sentimiento de horror o de terror y, a la par, de atracción y rendimiento, unido con una cantidad realmente enorme de reacciones estéticas y morales. Pero no parece que pertenezcan a los valores morales y estéticos. Así, el asesinato de la propia madre, desde el punto de vista moral, es un crimen, una acción mala; desde el punto de vista religioso, es algo completamente distinto: un pecado. Los valores morales han sido los mejor estudiados por los filósofos, los estéticos han sido mucho menos analizado, y los religiosos están aún esperando un trabajo a fondo. ¿Qué es, por ejemplo, la santidad? El difunto filósofo francés LOUIS LAVELLE escribió un bello libro sobre el tema, titulado: *Quatre*

saints;[1] pero tampoco lleva muy adelante el análisis.

Y pasamos a las explicaciones. El centro de la discusión lo ocupa aquí la cuestión del cambio y variedad de las valoraciones. Pudiera efectivamente pensarse que la estimación de los valores es constante, que nuestra tesis sobre la madre es reconocida siempre y dondequiera. Sin embargo, no es así. Los valores morales —y en grado mayor los estéticos y religiosos— son muy distintos en diversos tiempos y en diversas civilizaciones. Malinowski, etnólogo polaco que investigó en Australia, escribió un libro francamente estremecedor acerca de la moral sexual de los salvajes de aquellas tierras. Si se lee este libro, se siente la impresión de que, prácticamente, todo lo que entre nos otros pasa por válido y hasta por santo es tenido en otras partes por malo y criminal. Por lo que a los valores estéticos atañe, es bien sabido que mujeres que a nosotros nos parecen horribles son tenidas en ciertas tribus de negros por maravillas de belleza. Las valoraciones, pues, parecen ser sumamente relativas.

Dos grandes teorías filosóficas tratan de explicar esta situación: de un lado, la positivista; de otro, la idealista (idealista en el más alto sentido de la palabra).

La teoría positivista, representada sobre todo por los positivistas británicos, afirma que la relatividad y variación de los valores se explica por la relatividad y variación de los valores mismos. Los valores, según estos pensadores, no son otra cosa que una especie de pozo o sedimentación de valoraciones. Los hombres se han acostumbrado por este u otro motivo —generalmente por motivos de utilidad — a estimar de una manera determinada, y así se han ido formando los valores correspondientes. Si la situación y los objetos y acciones correspondientes no resultan ya útiles, cambia también el valor. Aplicando esta explicación a nuestro ejemplo, dicen los positivistas que matar a la propia madre resultaría socialmente dañoso en nuestra civilización, pues la madre es útil, en primer lugar, para criar al hijo; en segundo lugar, porque todavía puede tener otros. Pero puede imaginarse otra civilización en que no fuera así; una civilización, por ejemplo, en que los hijos fueran exclusivamente criados en establecimientos del estado o, como en la famosa novela de Aldous Huxley, fueran producidos sintéticamente en fábricas especiales. La madre, como tal, no sería ya necesaria. En dicha civilización, nuestro imperativo acaso no fuera ya valedero, pues no sería útil. ¡Valdría más cortar en cualquier momento el cuello a la madre! Hasta aquí los positivistas. También afirman, claro está, que los valores son cosas reales, es decir, actitudes determinadas del hombre.

Los idealistas no se sienten conmovidos por estos argumentos. Están de acuerdo con que nuestras estimaciones varían y muchas cosas que aquí se miran como buenas son vistas en otra parte como malas. Sin embargo, hacen notar que esto no sucede sólo en el orden de los valores. Los antiguos egipcios, por ejemplo, tenían una fórmula para calcular la superficie de un triángulo que, en nuestra geometría, es evidentemente falsa. Esta fórmula la usaron durante cientos de años. ¿Prueba esto que hay dos fórmulas válidas para calcular la superficie del triángulo? En manera alguna, dicen los idealistas. El hecho sólo prueba que entonces no se había aun encontrado la fórmula precisa. Así también, exactamente, en el orden de los valores. Una valoración —una estimación, la visión de los valores y nuestra reacción ante ellos— es algo del todo distinto del valor mismo. Las estimaciones son variables, relativas, en perpetuo cambio. Los valores en sí son eternos e inmutables. Si se pregunta a los idealistas qué motivo tienen para afirmarlo, responden como el Luis de nuestro ejemplo:

[1] Paris 1952 (trad. cast. *Cuatro santos,* 1952). El autor escoge para su estudio san Francisco de Asís, san Juan de la Cruz, santa Teresa de Jesús y san Francisco de Sales (Nota del trad.)

«¡Es evidente!» Una vez se ha visto y comprendido lo que es una madre, no puede caber duda de que matar a la madre es y será siempre un crimen. Quien lo niegue está en esto ciego. Como hay hombres ciegos para los colores, así hay también ciegos para los valores.

Esta doctrina, que, en lo esencial, procede de Platón, ha sido grandiosamente desarrollada en nuestro siglo por el gran moralista de los tiempos modernos, el filósofo alemán Max Scheler. Todo aquel que toque estas cuestiones tiene que haber leído a Scheler. Podrá luego rechazársele, pero hablar de los valores sin conocer a este gran pensador es, en mi sentir, inseguro.

Ahora bien, Max Scheler y demás filósofos idealistas insisten una y otra vez en que, en el campo de las estimaciones, el cambio y la variedad son notable mente mayores que en cualquier otro dominio teórico. Esto depende en primer lugar de que el reino de los valores es de una riqueza inmensa y nadie puede agotarlo totalmente. Es más, no hay hombre que pueda penetrar plenamente un solo valor. Cuando Cristo dice en el evangelio que nadie es bueno fuera de Dios, quiere decir, entre otras cosas, que sólo el Infinito, un espíritu infinitamente santo puede comprender plenamente un valor. Los hombres sólo podemos verlo fragmentariamente, a trozos, superficialmente, siempre de un lado. Es esta una doctrina de gran importancia práctica para la vida. De aquí se sigue, en efecto, que no hay dos hombres que tengan exactamente la misma visión de un valor. Uno ve mejor uno — por ejemplo, el valor de la valentía —, otro, otro — por ejemplo, el valor de la bondad o la pureza —. Y de ahí se sigue que no debemos tener por loco a nadie porque no comprendemos su conducta. Acaso sea un héroe, un santo, un genio. Por desgracia, la inteligencia de esta verdad no está muy difundida, y los mejores de nuestra raza, los que tuvieron la más lúcida visión de los valores, han sido regularmente perseguidos por la masa de los ciegos. Y, sin embargo, el progreso de la humanidad depende de estos mejores, de estos hombres que ven mejor. Pero no es éste el aspecto único del cambio y variedad. Sucede, efectivamente, en los valores que la visión no depende sólo de la inteligencia, sino, sobre todo, de la voluntad. Un hombre muy decente ve más claro que otro poco decente; ve mejor la rectitud o no rectitud, la conveniencia o inconveniencia de una acción en este orden. De ahí el caso de un hombre mejor dotado y más erudito que otro, pero que en determinado orden de valores se queda muy atrás del menos dotado, y hasta puede ser un perfecto bárbaro (un ingeniero que se aburre con la novena sinfonía de Beethoven).

Tal es la contienda entre positivistas e idealistas en el campo de los valores. Voy a decir ahora a ustedes lo que yo pienso. A mi parecer, el positivismo no es sostenible, como quiera que confunde la valoración y el valor, nuestra visión y reacción frente a los valores con los valores mismos. Todos los hechos aducidos por el positivismo pueden igualmente explicarse desde el punto de vista del idealismo. Pero, además, el idealismo no se ve forzado, como el positivismo, a negar la evidencia inmediata de los valores. Esto ante todo.

Con ello va unido que yo veo los valores como algo ideal. No son partes o precipitados de nuestra actividad espiritual. Pero yo no pondría los valores en ningún cielo platónico. Sólo tienen consistencia en nuestro espíritu, exactamente como las leyes matemáticas. En el mundo sólo hay cosas particulares y, desde luego, reales.

Sin embargo —y éste es el tercer punto—, los valores tienen cierto fundamento en el mundo. ¿Qué fundamento es ése? Yo no veo aquí más que una respuesta posible: los valores están fundados en la relación entre el hombre y las cosas. ¿Por qué hay, por ejemplo, un valor que es el amor a los padres? Porque la constitución humana espiritual y corporal es tal, que el hijo, para hacerse hombre, tiene que amar y obedecer

a sus padres. Si la constitución del hombre fuera otra, tendríamos también otra estética y otra moral. ¿Se sigue de ahí que los valores son variables? Sí y no. Sí, en cuanto el hombre mismo es variable. No, en cuanto su constitución es fundamentalmente constante. Ahora bien, es cierto que las dos cosas se dan en nosotros: las particularidades varían, el núcleo fundamental permanece. De ahí que los valores fundamentales son también invariables. Mientras el hombre sea hombre, nadie, ni Dios mismo, puede cambiarlo. El asesinato de la propia madre será siempre un crimen. Lo que acontece es que el hombre es o se vuelve ciego para determinados valores.

Mas con esta afirmación nos hemos acercado a la frontera entre la filosofía teórica, que sólo quiere entender, y la práctica, que enseña lo que hay que hacer. Séame permitido, para terminar, tomar de esta filosofía práctica una verdad que me parece ser central para la vida humana: la luz, la inteligencia de los valores y la fuerza para realizarlos es lo que más debiéramos apetecer en esta vida para el espíritu.

EL HOMBRE

Vamos ahora a meditar sobre el hombre. Hay en este terreno tantos problemas filosóficos, que no es posible siquiera enumerarlos todos. De ahí que nuestra meditación haya de limitarse forzosamente sólo a algunos. Con los grandes pensadores del pasado y de nuestro propio tiempo, vamos sobre todo a hacernos esta pregunta: ¿Qué es el hombre? ¿Qué somos realmente nosotros mismos?

Lo mejor será que aquí, como siempre, empecemos afirmando las cualidades del hombre que no ofrecen lugar a duda. Éstas pueden reducirse a dos capítulos: el hombre es un animal, primeramente; y, en segundo lugar, el hombre es un animal raro, de especie única.

Es pues, ante todo, un animal y presenta todas las características del animal. Es un organismo, tiene órganos sensibles, crece, se nutre y mueve; posee poderosos instintos: el de conservación y de lucha, el sexual y otros, exactamente como los demás animales. Si comparamos al hombre con los otros animales superiores, vemos con toda certeza que forma una especie entre las otras especies animales. Es verdad que los poetas han exaltado a menudo los sentimientos humanos con lenguaje maravilloso. Sin embargo, yo conozco algunos perros cuyos sentimientos me parecen más bellos y más profundos que los de muchos hombres. Acaso no sea muy agradable, pero hay que confesar que pertenecemos a la misma familia. Los perros y las vacas son algo así como nuestros hermanos y hermanas menores. Para pensar así, no tenemos por qué acudir a las sabias teorías sobre la evolución de las especies, según las cuales el hombre vendría no ciertamente de un mono, como de ordinario se dice, pero sí de un animal. Es, sin embargo, un animal raro. El hombre tiene muchas cosas que o no las hallamos en absoluto en los otros animales o sólo quedan en huellas insignificantes. Lo que aquí sorprende sobre todo es que, desde el punto de vista biológico, el hombre no tendría derecho alguno a imponerse así a todo el mundo animal, a dominarlo como lo domina y aprovecharse de él como el más poderoso caprichoso de la naturaleza. El hombre es, en efecto, un animal mal dotado. Vista débil, apenas olfato, oído inferior: tales son ciertamente sus características. Armas naturales, por ejemplo, uñas, le faltan casi completamente. Su fuerza es insignificante. No puede correr velozmente ni nadar. Por añadidura, está desnudo y muere mucho más fácilmente que la mayoría de los animales de frío, calor y accidentes parejos. Biológicamente, el hombre no tendría derecho a la existencia. Hace tiempo debiera haberse extinguido, como otras especies animales mal dotadas.

Y, sin embargo, no ha sucedido así. El hombre es dueño de la naturaleza. Él ha extirpado sencillamente una larga serie de

animales peligrosísimos; otras especies las ha cautivado y convertido en criados domésticos. Él ha cambiado la faz de la tierra. Basta, en efecto, contemplar la superficie terrestre desde un avión o desde una montaña para ver cómo todo lo combina, arregla y cambia. Ahora empieza a pensar en los viajes al mundo exterior, fuera de la tierra. No cabe hablar de extinción de la raza humana. Lo que se teme más bien es que se multiplique con exceso.

Ahora bien, ¿cómo es posible esto? Todos conocemos la respuesta: por la razón. El hombre, con toda su debilidad, posee un arma terrible: la inteligencia. Es incomparablemente más inteligente que ningún otro animal, aun el más alto de la escala zoológica. Cierto que hallamos también vislumbres de inteligencia en los monos, gatos y elefantes. Pero son insignificancias al lado de lo que posee el hombre, aun el más sencillo. Esto explica su triunfo sobre la tierra. Mas esto es una respuesta provisional y superficial. El hombre no sólo parece tener más inteligencia que los otros animales, sino también otra especie de inteligencia, o como se la quiera llamar. Así se ve por el hecho de que el hombre, y sólo él, ostenta una serie de cualidades completamente particulares. Las más notables son las cinco siguientes: la técnica, la tradición, el progreso, la capacidad de pensar de modo totalmente distinto que los otros animales y, finalmente, la reflexión.

La técnica primeramente. La técnica consiste esencialmente en que el hombre se sirve de ciertos instrumentos producidos por él mismo. También algunos animales hacen algo parecido. Un mono, por ejemplo, tendrá gusto en usar un bastón. Pero la producción, con miras a un fin, de instrumentos complicados con largo y paciente trabajo es típicamente humana.

Pero la técnica no es, con mucho, la única rareza del hombre. La técnica misma no hubiera podido desenvolverse si el hombre no fuera, a la par, un animal social, y social en un sentido absolutamente especial de la palabra. Conocemos ciertamente otros animales sociales. Las termitas y las hormigas, por ejemplo, poseen una maravillosa organización social. Pero el hombre es social de otro modo. Forma, en efecto, la sociedad por la tradición. Ésta no le es ingénita, ni tiene nada que ver con sus instintos: la aprende. Y el hombre puede aprender la tradición por que posee, corno no posee ningún otro animal, un lenguaje muy complicado. La tradición sola hubiera bastado para distinguir fuertemente al hombre del resto de los animales.

Gracias a la tradición, el hombre es progresivo. Aprende más y más. Y aprende no sólo un individuo — esto acontece también entre los otros animales —sino la sociedad, la humanidad. El hombre es inventivo. Mientras los otros animales transmiten rígidamente su saber de generación a generación, entre nosotros una generación sabe o, por lo menos, puede saber más que la precedente. Y a menudo se producen grandes innovaciones dentro de una sola generación. Nosotros la hemos visto en nuestra misma vida. Lo chocante es que, al parecer, este progreso tiene muy poco que ver con la evolución biológica. Biológicamente, casi no nos diferenciamos de los antiguos griegos, pero sabemos incomparablemente más que ellos.

Parece, sin embargo, que todo esto: la técnica, la tradición, el progreso, dependen de una cuarta cualidad, a saber, la peculiar capacidad que posee el hombre de pensar de distinta manera que el resto de los animales. Esta diferencia o particularidad de su pensamiento no es fácil de reducir a una fórmula breve, pues es muy compleja. Así el hombre es capaz de abstracción. Mientras los otros animales piensan siempre con miras a lo particular y concreto, el hombre puede pensar universalmente. A ello debe precisamente las mayores conquistas de su técnica. Basta pensar en la matemática, principal instrumento de la ciencia. Pero la abstracción no va sólo a lo universal. Abarca también objetos ideales, como los números y

los valores. De aquí depende ciertamente que el hombre parece poseer una independencia absolutamente única de la ley de la teología biológica que domina todo el reino animal. Sólo voy a mentar dos rasgos muy sorprendentes de esta independencia: la ciencia y la religión. Lo que el animal conoce está siempre ligado a un fin. Sólo ve o entiende lo que es útil para él o para su especie. Su pensamiento es del todo práctico. La cosa cambia en el hombre. Éste estudia objetos que no tienen absolutamente un fin práctico alguno, por el saber puro. El hombre es capaz de la ciencia objetiva y, efectivamente, la ha construido.

Acaso es todavía más notable su religión. Cuando vemos que en la costa sur del Mediterráneo, en que se da muy bien el vino, la viña se cultiva muy poco por habitar allí musulmanes, y sí, en cambio, en condiciones menos favorables junto al Rin y hasta en Noruega, en países cristianos; si observamos los grandes establecimientos o instalaciones en los desiertos en torno a lugares de peregrinación budistas o cristianos, hemos de decirnos que esto no tiene sentido económico ni biológico. Desde el punto de vista puramente animal, ello, realmente, carece de sentido. Ahora bien, el hombre puede hacer esas cosas porque es, hasta cierto punto, independiente de las leyes biológicas del mundo animal.

Esta independencia va mas lejos aún. Cada uno de nosotros tiene la conciencia inmediata de ser libre; por lo menos en ciertos momentos, parece como si pudiéramos superar todas las leyes de la naturaleza.

Con esto va unida otra cosa. El hombre es —acaso sobre todo— capaz de reflexión. El hombre no mira, como parecen hacerlo todos los animales, exclusivamente el mundo exterior. Puede pensar en sí mismo, se preocupa de sí mismo, se pregunta por el sentido de su propia vida. También parece ser el único animal que tiene clara conciencia de que ha de morir.

Si se atienden todas estas particularidades del hombre, no puede sorprendernos que Platón, fundador de nuestra filosofía occidental, llegara a la conclusión de que el hombre es algo distinto de toda la naturaleza. Lo que le hace hombre —la psique, el alma, el espíritu— está ciertamente en el mundo, pero no pertenece al mundo. El hombre descuella por encima de toda la naturaleza.

Pero las mentadas particularidades del hombre forman sólo uno de sus aspectos. Ya hemos hecho notar que el hombre es a la vez un verdadero y pleno animal (demasiado animal a veces). Y, lo que es más importante, lo espiritual del hombre está estrechamente unido con lo puramente animal, con lo corpóreo. La menor perturbación en el cerebro basta para paralizar el pensamiento del más grande genio. Medio litro de alcohol es a menudo suficiente para transformar al más refinado poeta en una fiera salvaje. Ahora bien, el cuerpo, con sus procesos fisiológicos, y no menos la vida instintiva animal es algo tan distinto del espíritu, que se impone la pregunta de cómo puede ser en absoluto posible la unión de ambos.

Tal es la cuestión central de la ciencia filosófica del hombre, de la llamada antropología.

A esta cuestión se le dan distintas respuestas. La más antigua y más sencilla consiste en negar simplemente que haya en el hombre algo más que cuerpo y movimientos mecánicos de lo corporal. Es la solución del materialismo riguroso. Hoy se defiende raras veces, entre otras razones, por el argumento que contra ella opuso el gran filósofo alemán Leibnitz. Éste proponía, en efecto, imaginar el cerebro tan agrandado, que dentro de él pudiéramos movernos como en un molino. Entrados en él sólo veríamos movimientos de distintos cuerpos, pero nunca un pensamiento. Luego el pensamiento y sus parecidos han de ser algo completamente distinto de los simples movimientos de los cuerpos. Naturalmente, puede contestarse que no hay en absoluto

pensamiento ni conciencia; pero esto es tan patentemente falso, que los filósofos no suelen tomar del todo en serio tal afirmación.

Aparte este materialismo extremo, hay otro moderado según el cual existe ciertamente la conciencia, pero ésta es función del cuerpo; una función que sólo por su grado se diferencia de la de los otros animales. Ésta es teoría que hay que tomar más en serio.

Esa teoría se aproxima bastante a una tercera concepción que debemos a Aristóteles y que hoy parece recibir una fuerte confirmación de parte de la ciencia, La teoría aristotélica se distingue en dos puntos de la segunda clase de materialismo. En primer lugar, no tiene sentido contraponer unilateralmente las funciones espirituales al cuerpo. El hombre, dice Aristóteles, es un todo, y este todo tiene diversas funciones: puramente físicas, vegetativas, animales y, finalmente, también espirituales. Son funciones, todas, no del cuerpo, sino del hombre, del todo. Y la segunda diferencia está en que Aristóteles — lo mismo que Platón — ve en las funciones espirituales del hombre algo completamente particular que no se da en los otros animales. Finalmente, platónicos estrictos — que tampoco hoy faltan —sostienen la opinión de que el hombre es, como lo ha formulado un malicioso adversario, un ángel que vive en una máquina, un puro espíritu que pone en movimiento un puro mecanismo. Este espíritu, como ya hemos notado, se concibe como algo completamente distinto del resto del mundo. No sólo el filósofo francés Descartes, sino también muchos existencialistas actuales defienden con múltiples variantes esta doctrina. Según ellos, el hombre no es el todo, sino sólo el espíritu o, como se le llama actualmente a menudo, la existencia.

Si bien se mira, se trata aquí de dos cuestiones: ¿Hay en el hombre algo esencialmente distinto que en los demás animales? ¿En qué relación está ese algo con los otros elementos de la naturaleza del hombre?

Todavía hay otra cuestión fundamental en torno al hombre, cuestión a la que ha dado expresión precisa la filosofía de las últimas décadas, la llamada filosofía existencial y el existencialismo. Hemos efectivamente considerado distintas particularidades del hombre que le dan cierta dignidad y por las que descuella por encima de todos los animales. Pero el hombre no es sólo eso. Es también — y, por cierto, merced a tales cualidades particulares — algo incompleto, inquieto y, en el fondo, miserable. Un perro, un caballo come, duerme y es feliz (en cuanto le dejamos nosotros serlo). No necesitan nada más allá de la satisfacción de sus instintos. En el hombre no es así. El hombre se crea constantemente nuevas necesidades y jamás está satisfecho. Una invención completamente especial del hombre es el dinero, del que no tiene nunca bastante. Parece como si, por esencia, estuviera destinado a un progreso infinito y como si sólo lo infinito pudiera satisfacerle.

Pero a la vez el hombre y, a lo que parece, sólo el hombre tiene conciencia de su finitud y, sobre todo, de su mortalidad. Estas dos cualidades juntas dan por resultado una tensión por la que el hombre se nos aparece corno un enigma trágico. Parece como destinado a algo que no puede en absoluto alcanzar. ¿Cuál es, pues, su sentido; cuál es el fin de su vida? Desde Platón, los mejores de entre nuestros grandes pensadores se han esforzado en hallar la solución a este enigma. Esencialmente, nos han propuesto tres grandes soluciones.

La primera, muy difundida en el siglo XIX, afirma que la necesidad de infinito se satisface identificándose el hombre con algo más amplio que él mismo, sobre todo la sociedad o la humanidad. No tiene importancia alguna, dicen estos filósofos, que yo tenga que sufrir, fracase y muera. La humanidad, el universo prosigue su curso. Más adelante tendremos que hablar aún de esta solución. Basta decir aquí que la mayoría de los filósofos actuales la tienen por insostenible. En lugar de resolver el

enigma, esta solución niega el dato, es decir, el hecho de que el hombre desea para sí el infinito, para sí como hombre particular, como individuo, y no para una abstracción como la humanidad o el universo. A la luz de la muerte se ve bien lo hueco y falso de esta teoría.

La segunda solución, muy difundida actualmente entre los existencialistas, afirma radicalmente que el hombre no tiene sentido alguno. Es un error de la naturaleza, una criatura mal hecha, una pasión inútil, como ha escrito alguna vez Sartre. El enigma no puede ser resuelto. Nosotros seremos eternamente una cuestión trágica para nosotros mismos.

Pero hay también filósofos que, siguiendo a Platón, no quieren sacar esa conclusión. No pueden creer en algo tan sin sentido de la naturaleza. Tiene que haber, según ellos, una solución al enigma del hombre.

¿En qué puede consistir esa solución? La solución sólo puede estar en que el hombre alcance de algún modo lo infinito. Ahora bien, en esta vida no lo puede alcanzar. Si hay, pues, una solución del problema del hombre, éste ha de tener su fin y sentido en el más allá, fuera de la naturaleza, allende el mundo. ¿Pero cómo? Según muchos filósofos desde Platón, la inmortalidad del alma es demostrable. Otros, sin creer en una demostración estricta, la admiten. Pero tampoco la inmortalidad aporta una respuesta a la cuestión. No se ve, en efecto, cómo el hombre alcanza en la otra vida lo infinito. Platón dijo una vez que la respuesta última a esta cuestión sólo podía darla un Dios. Había que esperar una palabra divina.

Pero esto ya no es filosofía, sino religión. El pensamiento filosófico plantea aquí, como en otros terrenos, la cuestión. Nos lleva a un límite en que el hombre contempla en silencio la oscuridad ya no aclarable racionalmente, es decir, filosóficamente.

EL SER

Después de nuestra última meditación sobre el hombre, debiéramos lógicamente abordar la cuestión de la sociedad. Sin embargo, la inteligencia de los problemas que acabamos de mentar depende, a mi ver, en alto grado de la clara posición que se tome en un campo totalmente distinto: el de lo ontológico. Por esta razón estará bien que dediquemos la meditación de hoy no a la sociedad, sino al ente, a lo que es.

Se trata de un campo extraño. Es importante, y hasta muchos filósofos contemporáneos lo tienen por central; pero es, a la par, muy difícil. Las dificultades se acrecen por el hecho de que hoy sufrimos la influencia de dos tradiciones que nos vedan o hacen sencillamente imposible el acceso a estas cuestiones. A diferencia de las otras ramas de la filosofía, en que todo el mundo está de acuerdo en que por lo menos hay problemas que tratar, aquí no pasa lo mismo. Muchos antiguos y no menos filósofos modernos niegan lisamente que exista en absoluto una ontología y que sus problemas puedan tener sentido. Estas tradiciones son la del positivismo y la del idealismo epistemológico. De ahí se deriva para nosotros una doble tarea: hemos primeramente de preguntarnos si hay una ontología y, sólo después que hayamos concluido su legitimidad, nos será lícito ocuparnos en sus problemas.

Ahora bien, antes de plantearnos esa cuestión será útil aclarar algunos puntos de terminología. En la ontología se habla mucho del ser, y esta palabra no se emplea como verbo, sino como sustantivo. No se dice, por ejemplo: «Es agradable ser (o estar) sano», sino: «El ser es esto o lo otro». Por lo menos, así acostumbran usar esta palabra muchos ontólogos. Por lo que a mí atañe, siempre me ha parecido mejor hablar no del ser, sino de lo que es, que llamaremos ente. Se llama efectivamente ente a todo lo que es o existe. Así cada uno de mis apreciados lectores es un ente, pero también lo es su pañuelo y hasta su buen o mal humor. Es más, hasta la posibilidad de que mañana ría (hoy le suponemos serio) es un ente, porque se da esa posibilidad, consiste y existe. Todo

lo que es, es un ente. Fuera del ente no hay nada.

Ahora bien, por lo que al ser se refiere, es un abstracto del ente, aproximadamente como la rojez es un abstracto de lo rojo, la furia un abstracto de un hombre o animal furioso, la altura un abstracto de una torre alta, etc. Y una regla fundamental del método filosófico dice que, de ser posible, hay que reducir todas las palabras abstractas a concretas, pues la investigación se hace así más fácil y nos precavemos hasta cierto punto del desvarío que tan a menudo impera en el reino de lo abstracto. Basta pensar en las insensateces que se han escrito acerca de la verdad por la sencilla razón de no haberse tomado el trabajo de sustituir la palabra abstracta «verdad» por la más sencilla y concreta de lo verdadero. Por esta razón, yo no emplearé aquí de ser posible, la palabra «ser», sino siempre la palabra «ente», en el sentido de ser concreto.

Hay pues, como decíamos, opiniones según las cuales no puede darse doctrina alguna sobre el ente. Esa fue primeramente la opinión del idealismo epistemológico. Según éste, todo lo que puede decirse del ente se dice ya por las ciencias particulares. A la filosofía sólo le queda la tarea (le esclarecer cómo se da el conocimiento en las ciencias particulares, cómo es en absoluto posible. Suelen decir además los idealistas de la teoría del conocimiento que el ente ha de reducirse al pensamiento.

Los ontólogos responden a eso dos cosas. Primeramente, que ninguna ciencia particular trata ni puede tratar cuestiones como la de la posibilidad en general, la de las categorías y otras. Y notan en segundo lugar que el pensamiento al que ha de reducirse el ente es también algo, es un ente. En fin, que la empresa entera sólo tiene sentido si se admiten dos clases de ser y se estudian sus mutuas relaciones. Y esto es precisamente, dicen los ontólogos, la ontología. Afirman, pues, que en el fondo el idealismo epistemológico es una ontología, sólo que primitiva e ingenua, por tratarse de una ontología inconsciente.

La otra opinión antiontológica es la de los positivistas. A diferencia del idealismo epistemológico, que puede darse por desaparecido, el positivismo está muy difundido sobre todo en los países anglosajones. Estos filósofos dicen que si afirmamos que el perro es un animal, decimos algo con sentido científico; pero si afirmamos que es una substancia —substancia es una idea ontológica — no decimos nada sobre la realidad. No hablaríamos en ese caso del perro, sino de la palabra «perro». La ontología, pues, ha de sustituirse por una gramática general.

Los ontólogos, sin embargo, no se espantan por esta argumentación, y dicen que no es claro por qué ha de ser lícito generalizar las ideas hasta determinado límite y no más allá; por ejemplo, en la serie: animal rapaz, mamífero, vertebrado, animal, viviente, y no más allá ¿Por que de golpe ese salto al lenguaje? Con los medios de la actual semántica matemática, toda ciencia real puede ser transformada en ciencia del lenguaje. Por ejemplo, en lugar de hablar de vertebrados, se puede hablar del empleo de la palabra «vertebrado». Ahora bien, si es lícito dividir el ente en las plantas y animales, acaso lo sea también formar divisiones más generales que no pertenecen a la biología, sino a una ciencia más general, a la más general de todas las ciencias; y ésta sería la ontología. De hecho, estos argumentos han de mostrado últimamente su eficacia, sobre todo en Estados Unidos. Precisamente entre los principales lógicos que en su mayoría habían rendido culto al positivismo, hay hoy muchos que cultivan fervorosamente la ontología. Un ejemplo clásico es el profesor de teoría del conocimiento de la universidad de Harvard, doctor Quine.

Aún podría formularse una tercera opinión. Podría efectivamente preguntarse si cabe decir algo del ser general fuera de la trivialidad: «El ente es lo que es» o: «Lo que es es». No se ve, en efecto, de pronto, qué

otras cosas pueden decirse en esta ciencia.

Ahora bien, la mejor manera, a mi ver, de contestar esta pregunta es cultivar la ontología, plantear y tratar de resolver sus problemas. Esto es lo que han hecho siempre todos los grandes filósofos del pasado, de Platón a Hegel; y hoy, después de un breve período sin ontología, tenemos nuevamente una larga serie de ontólogos convencidos. Vamos simplemente a seguirlos en alguna de sus investigaciones.

Y en primer lugar una cuestión mínima y a prima faz, muy fácil de resolver, pero que ha originado muchas discusiones en las últimas décadas: la cuestión sobre la nada. Hemos dicho que todo lo que es es un ente. De ahí parece seguirse que fuera del ente no hay nada. Y de ahí pudiera a su vez deducirse que se da la nada; luego, que la nada de algún modo es, existe. Acaso esto suene a sofisma. Solemos decir que algo no es, o, según la fórmula de Sartre, que la nada se da. Por ejemplo, si se para el motor del auto, se mira el carburador y se dice: «En el carburador no hay nada.» Ahora la cuestión es ésta: ¿Es verdad esta frase? Evidentemente, en muchos casos es verdad. Es así que una frase es verdad, luego tiene que ser en la realidad tal como en ella se dice. Tal es, en efecto, la definición de la verdad. Luego en el carburador no ha de haber nada[2].

Por lo demás, hablamos razonablemente de la nada: por ejemplo, de ella estoy hablando yo ahora. Ahora bien, si hablamos razonablemente de algo, este algo tiene que ser un objeto. Luego, la nada es un objeto. Luego, la nada es algo. Y, sin embargo, es nada: luego no es.

Por estas y otras consideraciones semejantes, algunos pensadores contemporáneos, como los citados filósofos existencialistas de primera fila, han venido a decir que la nada existe de algún modo. Otros filósofos no les siguen y dicen que la nada sólo es pensada, pero no existe. Personalmente, la cuestión me parece ser muy complicada y difícil. Yo diría acaso lo siguiente: hay que distinguir entre el ente real y el ideal. El concepto de nada es un ente ideal, y una idea muy especial, de falta o carencia de ser real. Esto explica por qué podemos en absoluto hablar de ella. Yo diría además que una falta o carencia puede ser algo real. El hecho, por ejemplo, de que mi amigo Fritz no esté en este café es, después de todo, algo real. El hecho no es sólo pensado por mí, sino que así es también en el café. Ahora bien, la cuestión acerca de la falta, defecto, o carencia es muy extraña. Y muy difícil. Parece claro que todo lo que conocemos lleva inherente alguna falta, carece de algo, y ello por la sencilla razón de que todos estos entes son limitados y finitos. Por ello entramos en cuestiones metafísicas muy profundas, en las cuestiones de la finitud del ente, que no quiero tocar aquí. Sólo diré que, a la postre, hay que admitir de algún modo el no-ser, aunque no como lo hace Sartre. Acaso en la última meditación volvamos sobre ello.

He aquí un ejemplo de una cuestión ontológica. Parece claro que ninguna ciencia particular es capaz de resolverla. Y vamos a otra.

En la vida diaria y también en la ciencia se habla de la posibilidad. Se dice, por ejemplo (no muy a menudo, desde luego), que un niño tiene la posibilidad de hacerse filósofo, pero no una silla. Pudiera de pronto pensarse que esta posibilidad es algo meramente pensado y que en la realidad sólo hay cosas que son ya. Pero no es ciertamente así, pues el hecho de que este niño pueda ser un filósofo no depende de que alguien piense o no en ello. Aun cuando nadie piense en ello, sigue siendo verdad que el niño tiene la posibilidad de llegar a ser filósofo.

La cosa, sin embargo, es muy extraña. Parece como si tuviéramos que introducir una distinción en lo real mismo. Habría que distinguir entre lo efectivamente real —- lo

---

[2] En alemán dice «hay o se da nada». Nuestra lengua, en que «nada» es originalmente palabra afirmativa, como el *rien* francés o el *res* catalán, niega que en el carburador haya «cosa». (Nota del traductor)

que es ya, como si dijéramos, plenamente—. y lo real posible, lo que puede ser. No todos los filósofos están aquí de acuerdo. Parménides, un antiguo pensador griego, luego los megáricos y últimamente el filósofo alemán Nicolai Hartmann y Sartre afirman que lo real y lo posible son en el fondo lo mismo. Por lo contrario, Aristóteles y su escuela opinan que han de distinguirse con toda precisión. Con ello surge otra problemática que ha ocupado casi siempre el centro de la discusión filosófica y lo ocupa aún hay día.

Un tercer problema ontológico es el de las categorías. El mundo, en efecto, parece estar construido de manera que consta de determinadas cosas, las cuales a su vez se distinguen por sus cualidades y están ligadas entre sí por relaciones. Parece, pues, que hemos de distinguir en el mundo, en lo real, tres aspectos diferentes del ente. Primeramente, las cosas o, como se las llama desde Aristóteles, las substancias, por ejemplo, hombres, montes, piedras; luego, las cualidades, por ejemplo, que determinadas cosas son redondas, otras cuadradas, unos hombres inteligentes, otros zotes, un monte alto, otro bajo; y, finalmente, las relaciones, por ejemplo, la que existe entre padres e hijos, entre lo mayor y menor, entre el ciudadano y el estado, etc, Nótese que esta división nada tiene que ver con la realidad y la posibilidad ni con los llamados grados de lo real, por ejemplo, los de lo material y espiritual. Porque todas las categorías, a lo que parece, pueden ser tanto reales como posibles, materiales o espirituales.

Las tres mentadas categorías —substancia. cualidad y relación— se dan de hecho por supuestas siempre en la práctica del pensamiento. Por supuestas se dan, por ejemplo, en la poderosa obra logicomatemática de Whitehead y Rusell, que es la base de la lógica moderna. Mas, si se reflexiona sobre ello, surgen respecto de cada una de las categorías enormes dificultades. La cualidad es muy difícil de comprender. Uno se siente tentado a pensar que es algo irreal. Más difícil aún, tal vez, de entender es una relación que parece estar en cierto modo, como si dijéramos, entre las cosas. Pero no menores dificultades presenta la substancia. Efectivamente, todo lo que sabemos de una cosa son precisamente sus cualidades.

Así se explica el antiguo pleito filosófico sobre las categorías. Leibnitz, el genial lógico del siglo XVII, construyó un sistema en que no se dan relaciones reales entre las cosas. El sistema hegeliano, por el contrario, sólo contiene relaciones. Las cosas, según Hegel, son manojos de relaciones, y las cualidades decantaciones o sedimento, como si dijéramos, de relaciones. Otros filósofos a su vez, con Aristóteles, admiten las tres categorías fundamentales.

El tema tiene importancia realmente fundamental no sólo para la cuestión de Dios —pues de distinta doctrina sobre las categorías surge un concepto total mente distinto de Dios—, sino también para la filosofía de la sociedad, donde, como veremos, lo fundamental depende de la teoría que se profese sobre las categorías.

En conexión con esto, quisiera citar aún otros dos problemas ontológicos: el de la esencia y el de las relaciones internas. El primero reza así: ¿Es todo ente una acumulación, por decirlo así, uniforme de propiedades y relaciones o puede descubrirse en él una estructura fundamental que constituye el ser en cuestión y de la que se derivan las propiedades? En otras palabras: ¿Hay, por ejemplo, para el hombre notas o caracteres esenciales? Parece que sí, pues un poco de razón, por ejemplo, parece nota esencial al hombre y no, en cambio, que sea francés o chino. Esto, en realidad, lo conceden todos. Pero muchos filósofos afirman que la esencia misma depende del punto de mira subjetivo y no tiene fundamento en lo real. La disputa entre los subjetivistas y los pensadores que admiten esencias reales ha sido siempre una de las más importantes de la filosofía.

El segundo problema es semejante y se discute mucho desde Hegel. Según éste, todas las relaciones de una cosa son internas a ella en el sentido de que sin ellas no puede consistir. Dicho de otro modo, una cosa es lo que es por sus relaciones. Éstas constituyen su esencia. Son todas relaciones necesarias, intrínsecas.

Otros filósofos, por el contrario, piensan que hay ciertamente relaciones necesarias; por ejemplo, un órgano sensorial se constituye por su relación al objeto; así el oído por su relación con los sonidos. Pero hay también relaciones accidentales, no constitutivas de la esencia. Así, dicen estos filósofos, es accidental al hombre que esté de pie o sentado: siempre sigue siendo hombre. Es decir, el hombre es primeramente hombre, y luego entra en relaciones varias. También este problema es de gran importancia en muchos campos, sobre todo en la filosofía de la sociedad.

Hemos citado algunas cuestiones ontológicas. Hemos esbozado algunos ejemplos de la problemática ontológica. No son, con mucho, todas ni las más importantes cuestiones de esta disciplina. Existe, por ejemplo, el problema, muy importante, de la distinción de los llamados grados del ser. Por ejemplo, en la serie: materia, vida, espíritu, ¿es esta distinción esencial, como opinaron Aristóteles y Hegel, o se trata sólo de estructuras más complejas de una capa fundamental única, como piensan el ingenuo materialismo y el igualmente radical espiritualismo? ¿Cuál es —otro problema— la relación de la existencia, aquello por lo que el ente es, consiste o existe, y la esencia, aquello que es? ¿Cómo se comportan entre sí el ente ideal y el real? ¿Hay que considerar lo ideal como copia de lo real o, a la inversa, lo real como copia de lo real? ¿Qué hay que pensar de la necesidad y de la casualidad en lo real? ¿Está todo tan determinado, que no puede suceder de otro modo y no ser así? Y, entonces, ¿qué significa «poder» en este contexto?

Son estas cuestiones en que se ocupa la ontología. Cuestiones difíciles y muy abstractas. Mas quien de ahí dedujera que no tienen importancia cometería un error. Basta mentar a Platón y Hegel, ambos ontólogos, para formarse idea de que esta ciencia, aparentemente extraña a la vida, puede ser una fuerza formidable para la configuración de la vida y la historia de la humanidad.

LA SOCIEDAD

Después de las consideraciones, harto abstractas, sobre problemas ontológicos, volvemos hoy a las cuestiones de la existencia humana, concretamente de la sociedad. Aquí emplearé la palabra «sociedad» en el sentido corriente y diario, sin meterme en distinciones entre las distintas formas que puede tomar la sociedad; por ejemplo, sociedad en sentido estricto o de comunidad de vida. Trataremos, pues, de las famosas cuestiones sociales.

Ahora bien, pudiera de buenas a primeras pensarse que todo esto son problemas del todo prácticos, políticos, económicos y hasta estratégicos. Así, que haya de gobernar una democracia o una dictadura depende —pudiera pensarse— de cuál de esas formas de gobierno sea más oportuna. Qué es mejor en la producción, la propiedad privada o el monopolio del estado, sería, al parecer, cuestión que ha de resolver un político, un economista, es decir, un hombre práctico, no un filósofo. Parece, pues, que nos metemos aquí en un terreno que nada tiene que ver con la filosofía.

Pero no es así. Cierto que las formas de gobierno y las estructuras económicas han de ser juzgadas en gran parte desde el punto de vista de su oportunidad; también es verdad que, en este terreno concreto, como, por lo demás, en cualquier terreno concreto, es bien poco lo que tiene que decir el filósofo. Así, si una fábrica estatal ha de pasar a la iniciativa privada o no; qué cantidad de poder ha de darse al jefe del estado; si conviene más a una nación el

régimen centralista o federalista, son cuestiones éstas que han de juzgarse en cada caso desde el punto de vista de las circunstancias. Y esto lo hacen precisamente los hombres prácticos, no los filósofos (que pueden, por otra parte, ser también hombres prácticos). Pero no basta conocer meramente las circunstancias para decidir esas cuestiones. Los que dicen que todos los asuntos sociales han de estimarse por su oportunidad o finalidad dan por su puesto que existen un orden (algo es oportuno en orden a algo) y un fin. ¿Qué orden, qué fin? Algunos contestan que no se trata para nada de una cuestión filosófica: el fin es simplemente el poder del estado. Pero el filósofo pregunta aquí: ¿Por qué nuestro fin ha de ser precisamente el poder del estado? Ahora bien, si el defensor de la opinión citada intenta justificarla de algún modo, eso ya no es política o teoría del estado o economía, sino ética, es decir, filosofía. Y, de hecho, sin filosofía, buena o mala, científica o de aficionado, no pueden en absoluto sostenerse opiniones o teorías acerca de la sociedad. Todas estas opiniones dependen de la noción de fin, y la determinación de este fin pertenece a la filosofía.

Sin embargo, aun siendo central, la cuestión del fin del obrar social no es la primera que se plantea al filósofo. El grande y fundamental problema de la filosofía social es la cuestión de la realidad social: ¿Qué es en la sociedad lo real, lo efectivo, y en qué grado? Sólo voy a discutir esta cuestión, pues la solución de las otras — por ejemplo, la cuestión de la dignidad y libertad del hombre — es sólo una consecuencia de la respuesta que se dé a ella.

Ahora bien, la situación es como sigue: todo el mundo se da cuenta de que, en la sociedad, se enfrenta con un poder al que se puede amar o desamar, pero del que no es posible desentenderse sin más, como de una fantasía. Así, por ejemplo, ni en la sociedad más liberal nos es permitido portarnos como nos dé la gana, como penetrantemente demostró una vez el gran economista inglés John Stuart Mill. Para citar sólo una pequeñez, todos, queramos o no, tenemos que adaptarnos hasta ciertos límites a la moda dominante. Si yo intentara — cosa que se me ha ocurrido con frecuencia — dar mi clase en traje de baño los días de calor fuerte, se me seguirían con toda seguridad penosas consecuencias. Ante todo, perdería mi cátedra. Probablemente se me encerraría en un manicomio, y mi estimado colega el psiquiatra, que es a la vez director de este establecimiento, trataría de corregir con oportunas inyecciones mis ideas acerca de la indumentaria en los días de calor. Es decir, trataría de ajustarlas a las normas sociales vigentes en las universidades suizas.

¡Y menos mal si la sociedad sólo exteriormente nos encadenara! El hecho es que influye también en mi pensamiento, en mis sentimientos, y determina, por lo menos en un grado muy alto, toda mi vida espiritual. Ésta está en buena parte determinada por la lengua, y la lengua depende del todo, de la sociedad. Así la mayor parte de lo que sé lo he aprendido de la tradición. Es decir, lo he recibido de la sociedad. Y hasta lo que siento y quiero depende ampliamente, en la mayoría de los casos, de mi educación, de lo que siente y quiere ahora la sociedad como todo.

No es, pues, de maravillar que la sociedad haya parecido siempre a los hombres que piensan, a los filósofos, un poder muy real. Parece estar ahí, existir en el mundo exactamente como existen otras cosas reales, si es que acaso la sociedad no se me presenta como algo más fuerte, más real, por decirlo así, que ningún otro elemento de este mundo.

Pero aquí surgen en seguida las dificultades. Si miramos en torno nuestro, sólo hallamos en la sociedad hombres, es decir, individuos. Si busco, por ejemplo, el sentido de la palabra «humanidad», sólo hallo individuos. La humanidad parece ser simplemente el conjunto de todos los hombres. Y lo mismo cabe decir de las otras

sociedades. La familia es el padre, la madre, los hijos y, acaso también, la abuela y el abuelo; y nada más. El pueblo alemán es el conjunto de todos los alemanes. Así pues, aun cuando la sociedad se me enfrenta como un poder real, no parece estar en ninguna parte del mundo.

Tales consideraciones han movido a ciertos filósofos, que quiero llamar individualistas, a decir que la sociedad es una pura ficción. En la realidad sólo existen hombres particulares. Se los llama a todos juntos «sociedad», pero esto no pasa de ser un nombre. Cuando se habla, por ejemplo, del estado, no se quiere decir en el fondo el estado, pues no existe semejante cosa, sino los ciudadanos o, más exactamente, aquellos de entre los ciudadanos que ejercen el poder. Los deberes para con el estado son los deberes para con el jefe supremo del estado, los empleados, etc. Ustedes me preguntarán naturalmente cómo puede tomarse en serio semejante afirmación. ¿Cómo pueden esos individualistas negar el hecho evidente de la presión que sobre mí ejerce la sociedad? Realmente, no la niegan y hasta saben dar explicación de ella. Dicen, efectivamente, que esa presión procede de la acción mutua de los individuos, También los cuerpos elementales, los electrones, dicen los individualistas, son cosas particulares, pero forman un todo en el átomo, y lo forman porque obran unos sobre otros por atracción o repulsión. Así también los hombres en la sociedad. Que esta atracción no ha de explicarse aquí sólo mecánicamente, sino también psicológicamente, es punto que ahora no nos interesa. Lo que importa es que aquí lo único real en la sociedad son los individuos, y que el conjunto consta exclusivamente de ellos.

Pero, si reflexionamos sobre esta solución, tropezamos con diversas dificultades. Sorprende en primer lugar que, según esta interpretación, la mutua acción entre los hombres habríamos de entenderla como algo irreal. Si los individualistas entendieran las acciones como reales no podrían decir que la sociedad consta exclusivamente de individuos. Constaría, desde luego, de ellos junto con las varias relaciones entre ellos. Sería, pues, más que la suma de los hombres particulares. También un átomo es más que la suma de los cuerpos elementales, protones, electrones o como se los quiera llamar. Mucho más la sociedad.

Ahora bien, ¿Por qué no han de considerarse las relaciones como reales? Sencillamente, porque el individualismo tiene por base determinada doctrina de las categorías. Los individualistas opinan que lo único real en el mundo son las cosas, las substancias. Todo lo demás ha de tenerse por irreal, las relaciones señaladamente.

Se dirá acaso que todo eso son teorías ajenas a la vida. Quien tal dijere se engaña. Porque, si el individualismo tal como lo hemos descrito es cierto, no se ve cómo puede tener la sociedad derecho alguno. Lo que no es, lo que no pasa de ficción no puede poseer derechos. Y lo que lógicamente se sigue de esta teoría es un extremo individualismo ético social. La verdad es que pocos pensadores se han atrevido a sacar esta consecuencia. Una honrosa excepción es el pensador alemán MAX STIRNER, quien escribió un libro, titulado *Der Einzige und sein Ligentum* [3], en que se niegan todos los derechos sociales. Sólo es de lamentar que otros filósofos individualistas no hayan tenido su valor. Porque, a mi parecer, Stirner tenía razón: si se es individualista de veras, si se piensa que sólo el individuo es real en la sociedad, hay que ser también individualista eticosocial.

Pero el individualista eticosocial es tan patentemente falso, vulnera tan evidentemente nuestras intuiciones de los valores morales, que la teoría total tiene que ser por algún lado falsa.

De ahí que haya habido en la historia no pocos filósofos que, partiendo del hecho de

[3] Leipzig 1845 (trad. cast. El único y su propiedad, Madrid 1901, 2 1937).

que la sociedad es algo real, han construido una teoría opuesta. Desde el punto de vista ontológico, esa teoría adopta dos formas. La primera opina, exactamente como el individualismo, que sólo las substancias son reales. Pero, a diferencia del individualismo, ve la substancia, por lo menos la substancia plena, no en los individuos, sino en la sociedad. Según esto, sólo hay en la sociedad una cosa, una esencia plena, una substancia: el todo. Los individuos, los hombres particulares, son sólo partes de esta substancia, no esencias plenas. Como la mano del hombre no es cosa plena en sí misma, sino una parte de la cosa total, del hombre, así el individuo sólo es una parte de la sociedad. La otra teoría supone una doctrina opuesta sobre las categorías, pero saca de ella la misma conclusión, una realidad única: las referencias o relaciones. Como explicamos en la última meditación, en ese caso las substancias, por ejemplo, los hombres, están constituidos por relaciones. Sólo gracias a estas relaciones son lo que son. Son, por así decir, un haz de relaciones. Siendo esto así, la sociedad ha de ser considerada como el verdadero todo. El individuo, constituido por las relaciones sociales, aparece aquí, más aún que en la solución primera, como algo subordinado, como algo menos real que la sociedad. «Lo verdadero es el todo», dice Hegel, autor de esta doctrina. Y «verdadero» quiere decir aquí real, substancial, consistente en sí mismo. El hombre, en Hegel y sus discípulos, es un momento o componente dialéctico de la sociedad, y nada más.

Ambas teorías, a par del individualismo, conducen a muy graves consecuencias eticosociales. Si la sociedad es lo único verdaderamente real, lo único plenamente existente, y el hombre sólo una parte, un momento de ella, síguese claramente que el hombre no puede tener derechos propios. Es en la sociedad, por la sociedad y para la sociedad. Dé aquí resulta un colectivismo y hasta un totalitarismo eticosocial según el cual el hombre sólo es en el fondo — aunque de palabra se niegue — un instrumento, un medio, y la sociedad el fin único.

GEORGE ORWELL en su famosa novela *1984*, lo ha visto con gran viveza. Su héroe pregunta al verdugo que le atormenta si existe el dictador, el gran hermano. El verdugo pregunta a su vez qué quiere decir con eso. Y la víctima dice: «Pues, sencillamente, como yo existo.» A lo que recibe una respuesta que se deriva del colectivismo social: «Tú no existes.» El individuo no existe; por lo menos, no tiene plena existencia. Es empleado y eternamente será explotado despiadadamente como un instrumento, como un medio para el todo. Semejante «momento», parejo no-ser no puede tener derechos propios. Tal es la antinomia filosófica que forma el trasfondo de la pugna en que hoy se debate la humanidad. ¿Qué es lo real: el hombre o la sociedad? ¿Cuál es el fin y cuál el medio: el todo o el individuo? ¿Qué ha de sacrificarse a qué? ¿Están, por ejemplo, justificados los campos de concentración, en que millones de hombres sufren y mueren sin piedad porque así conviene a la sociedad, o hemos de decir que la sociedad no tiene derecho alguno sobre nosotros y que los tributos, el servicio militar y hasta las leyes de policía no están moralmente justificados? ¡Frente a una ficción que es el estado no tenemos ningún deber!

El sentido común se rebela contra las dos tesis extremas. Al hombre ingenuo, al hombre prefilósofo, le parece claro que el hombre particular, el individuo tiene derechos propios; pero no es menos claro que tiene también deberes para con la sociedad. Ni él ni ella son ficciones o «momentos». Todos lo creemos así, a mi parecer por lo menos. Pero ¿cómo puede esclarecerse y justificarse filosóficamente esta fe o, por mejor decir, esta intuición?

Esa explicación y esa justificación existen de hecho y, por lo menos en cuanto a sus fundamentos, se hallan ya en Aristóteles. Como todas las doctrinas sociales, ésta se

funda también en la teoría de las categorías. Desde este punto de vista son reales, y reales en el sentido pleno de la palabra, como realidades primarias, no sólo las substancias, sino también las relaciones. Éstas no son cosas, no son substancias, pero son. Se adhieren realmente a las substancias y las ligan entre sí. De ahí se derivan dos consecuencias: 1ª. que la única plena realidad en la sociedad son los hombres particulares, los individuos; 2ª. que la sociedad es algo más que la suma de los individuos; además de éstos, la sociedad contiene también las relaciones reales entre los hombres y para un fin común.

A esto se añade una tercera doctrina fundamental.

Las mentadas relaciones que nos ligan en la sociedad no flotan en el aire. Se fundan en algo, en el individuo mismo. Este algo que las hace posibles es lo común en los hombres; y, entendido dinámica, es decir, éticamente, el bien común es aquel aspecto del bien particular que no sólo es apetecido en común por los hombres, sino que sólo en común puede ser alcanzado.

Así, en esta doctrina se tienen en cuenta, sin parcialidades extremas, los dos aspectos de la antinomia. El individuo, y sólo él, es siempre el fin último terreno de todo obrar social, de toda política. Mas este fin sólo puede lograrse si se reconoce la realidad de la sociedad y de su propio fin. Este fin está fundado en el bien particular. Los deberes que tenemos con la sociedad son auténticos deberes que nos obligan con la misma fuerza moral que los deberes con los individuos, puesto que la sociedad no es una ficción. Y, sin embargo, la sociedad sigue siendo un instrumento para la realización del destino individual.

A mi parecer, el individualismo ha dejado de ser hoy doctrina importante. La gran discusión tras la pugna de los partidos y, desgraciadamente, tras el tronar de las bombas, la esencial polémica sobre la posición del hombre en la sociedad se desenvuelve entre las doctrinas de Hegel y Aristóteles. Pocas veces se habrá visto tan claramente en la historia como en la actualidad la terrible potencia de las grandes filosofías para formar o aniquilar la vida. Acaso sea hoy más necesario que en ningún otro período de la historia que cada pensador vea claramente su posición en este campo en apariencia tan abstracto y, sin embargo, tan terriblemente importante.

LO ABSOLUTO

Llegamos en esta última meditación de nuestra serie al problema de lo absoluto: así suelen llamar los filósofos a lo infinito. Y venimos a hablar de él justamente al fin, pues Dios —de Dios efectivamente se trata—, para el filósofo, a diferencia del creyente, no está al principio, sino al final. Si el filósofo alcanza en absoluto a Dios, es sólo tras largo peregrinar por el reino de lo finito, del ser cósmico. Una dificultad específica de este campo consiste en que hay dos caminos para llegar a Dios: el camino de la religión y el de la filosofía. Ahora bien, el hombre es una unidad, y no es tan fácil separar al creyente del pensador. De ahí que exista siempre el peligro de que nuestra fe influya en nuestro pensamiento filosófico. En esta cuestión señaladamente tendemos a dar como racionalmente demostradas muchas cosas que la sola razón, la filosofía, no puede lograr, y esto no es lícito. Whitehead dijo una vez que entre los metafísicos de nuestra civilización sólo ha habido uno que habló de Dios independientemente de su fe: Aristóteles. Todos los que vinieron luego, a partir de Plotino, habían estado bajo el influjo de la fe. La filosofía pura no podría lograr más que lo alcanzado por Aristóteles.

Paréceme que Whitehead ha exagerado aquí. Yo creo que se puede decir de Dios, aun filosóficamente, más de lo que ha dicho Aristóteles. Y, sobre todo, de nuestra larga historia hemos aprendido una cosa, y es que la existencia de Dios no fue nunca seriamente puesta en tela de juicio por ninguno de nuestros grandes pensadores.

Esto puede sonar a raro si se piensa en los numerosos ateos que en el mundo han sido. Pero, si se mira la cosa más de cerca, se ve que la gran pugna filosófica no gira en torno a la existencia de un absoluto, de un infinito. Su existencia la afirman con igual decisión Platón, Aristóteles, Plotino, Tomás de Aquino, Descartes, Espinosa, Leibnitz, Kant, Hegel, Whitehead y, si es lícito comparar gente menuda actual con estos grandes de la historia, los actuales materialistas dialécticos, los filósofos oficiales del partido comunista. Cierto que niegan con máxima virulencia la existencia del Dios cristiano, pero, a la par, suelen afirmar que el mundo es infinito, eterno, ilimitado, absoluto. Más aún: su actitud, como cualquiera puede fácilmente comprobar, es en muchos puntos típicamente religiosa. La cuestión, pues, no es tanto si hay un Dios, sino si es una persona, un espíritu. La cosa puede parecer sorprendente, pero así es. Acaso haya acá y acullá algunos negadores reales del absoluto; en todo caso, son raros y sin mayor importancia. La cuestión debatida, repito, no es si Dios existe, sino cómo hay que pensarlo.

Es claro que el problema de la existencia de Dios es también legítimo. Ninguna autoridad —ni la de todos los filósofos juntos— puede ser para nosotros motivo suficiente de ninguna afirmación filosófica. Siempre podemos y debemos preguntarnos qué motivos tenemos para admitir esa existencia.

A este respecto, los filósofos pueden dividirse en dos clases según el método que siguen para fundar la existencia de Dios. Llamaré a los primeros intuicionistas y a los segundos ilacionistas, por más que ninguno de estos dos nombres es del todo adecuado. Según los intuicionistas, Dios, lo absoluto, no es, de algún modo, dado directamente. Nos encontramos con Él en nuestra experiencia. Hay que confesar que tales filósofos son bastante raros, o por mejor decir, raras veces han confesado sostener esa doctrina. Sin embargo, esto vendría bien a los mentados filósofos comunistas, que jamás han aportado una prueba de que exista una materia infinita y eterna. Es de suponer que tienen un conocimiento directo de ella. El famoso filósofo francés Bergson no afirmó ciertamente que esa experiencia se hubiera dado en él o en los otros filósofos, pero sí enseñaba que ello se cumplía en los místicos, y sobre eso llegó a construir su prueba de la existencia de Dios. Pero todo esto son más bien excepciones.

De los intuicionistas puros hay que distinguir aquellos pensadores, como Max Scheler o Karl Jaspers, que afirman ciertamente alguna experiencia de Dios, pero opinan que el hombre no lo experimenta en Él mismo, sino en un ente finito. Para Jaspers, la existencia humana es lo que se relaciona consigo mismo y con su trascendencia, es decir, con Dios. Aprehende pues, si cabe expresarse así, lo infinito, no directa, sino indirectamente en sí mismo, en su propio ser. Jaspers protestaría, creo yo, si se llamara a esto una prueba, y lo mismo habría que decir de Scheler: pero acaso pudiera decirse que es una intuición del ser finito, la cual es de tal naturaleza, que permite aprehender lo infinito. En este caso, la diferencia entre la actitud de estos intuicionistas y la de los ilacionistas declarados no sería tan grande como pudiera de pronto pensarse. Dos clases hay a su vez de ilacionistas. Unos, como san Anselmo de Cantorbery, Descartes, Espinosa, Hegel y otros más, opinan que se puede concluir la existencia de Dios a priori, como si dijéramos, del mero pensamiento, sin relación con la experiencia del ser finito. Como se deducen de la definición de un triángulo sus propiedades, independientemente de que haya o no triángulos en el mundo, así puede también deducirse la existencia de Dios.

Pero esta prueba de la existencia de Dios fue rebatida por Tomás de Aquino, y luego por Kant, con tanto éxito, que hoy son muy pocos los que la defienden.

En cambio, numerosos filósofos aceptan

diversas pruebas de la existencia de Dios fundadas en la experiencia. Aquí las voy a reproducir tal como las hallo en Whitehead, el gran teórico de Dios en el siglo XX. A mi ver, lo que Whitehead dice sería en el fondo aprobado por los demás pensadores de esta clase.

Opina, pues, Whitehead que en el mundo podemos comprobar un hacerse constante: todo lo que es se hace. Por ejemplo, una manzana es verde y se hace, se vuelve luego amarilla. Hay, pues, que suponer, según él, tras este hacerse, una fuerza impulsora. Whitehead la llama *creativity*, fuerza creadora. Pero esta sola no basta. Supuesto que haya en el mundo un impulso a lo nuevo, no se ve aún por qué esto nuevo ha de ser así y no de otra manera. Naturalmente, puede decirse que hay tales leyes de la naturaleza, y no otras, que determinan y causan que la manzana se haga roja o amarilla y no azul. Pero con esto no hacemos sino trasladar el problema. ¿Por qué la evolución del mundo sigue este camino y no otro? Puede naturalmente decirse, y se ha dicho muchas veces, que a eso no podemos dar respuesta alguna. Pero Whitehead rechaza decididamente esa actitud. El filósofo dice, está para entender racionalmente, para explicar. Tiene que dar por supuesto, por razón de su mismo ser de filósofo, que existen explicaciones, que la razón impera en el mundo. Éste es el gran supuesto de la ciencia. La diferencia entre la filosofía y las ciencias particulares consiste en que la filosofía emplea la razón sin limitaciones, mucho más allá de los términos que bastan a las ciencias particulares. El filósofo, dice Whitehead, tiene el derecho y el deber de preguntar siempre: ¿Por qué? Y así se llega a la afirmación de que tiene que haber un Dios, un poder sobre el mundo que determina precisamente la marcha del mundo, y un poder infinito. Whitehead lo llama «el principio de concretización», la razón por la que las cosas son así y no de otra manera.

Tras este razonamiento, hay sin duda otra reflexión, que Whitehead mismo no formula, pero que es fundamental: ¿Por qué hay absolutamente un mundo y precisamente este mundo y no otro? En él mismo no hay razón alguna para ello. El mundo sólo podría fundarse a sí mismo, si cabe expresarse así, en el caso de que fuera él mismo lo absoluto. Luego, en todo caso, nos veríamos forzados a admitir lo absoluto. Para eludir esta conclusión no hay más que una posibilidad: hay que decir que en el mundo hay algo irracional, como elegantemente se expresan los que así piensan; es decir, algo sencillamente absurdo, sin sentido. Y, de hecho, todos los que niegan el valor de la prueba que acabamos de esbozar son de un modo u otro irracionalistas. Así los positivistas, así algunos idealistas y así Sartre, el filósofo que se ha hecho famoso por su ateísmo. Sartre es acaso el ateo más inteligente y agudo que haya habido en la historia. Por eso vale la pena bosquejar brevemente su doctrina.

Sartre ha comprendido y sentido en grado superior a todos los otros la no necesidad, la insuficiencia de todo lo que hallamos en el mundo. Nada tiene por qué existir y, sin embargo, existe. Un triángulo abstracto, una fórmula matemática se explican por algo, pero no existen. La existencia de las cosas, esta raíz de árbol, por ejemplo, no puede ser explicada así: lo real, lo óntico del mundo sólo podría explicarse por medio de Dios. Pero Sartre no quiere reconocer a ningún Dios. Lo tiene por una contradicción, y por eso concluye con perfecta lógica que todo, señaladamente el hombre, es absurdo, sin sentido. Sartre ha sabido como nadie formular el dilema: hay que escoger entre Dios y lo absurdo. Él escoge lo absurdo, lo sin sentido. Séame permitido notar marginalmente que quien conozca este razonamiento de Sartre no podrá caracterizarlo como mero existencialista, según es llamado; Sartre es ciertamente un metafísico de clase superior. Aun cuando yerra, lo hace en un plano que muchos no han alcanzado.

Sin embargo, muchos filósofos se rebelan contra la hipótesis de una falta total de sentido en el mundo. ¿Tiene entonces aún algún sentido filosofar, tiene justificación, explicación filosófica alguna, si todo lo que es real es absurdo? Y si es así, el filósofo puede y debe admitir la existencia de Dios, a pesar de las dificultades que lleva consigo, antes que profesar el absurdo.

¿Por qué estas dificultades? Un creyente, aun un niño creyente, no siente dificultad alguna en pensar en Dios con amor. Es un pensamiento familiar y claro, por muy grande y sublime que Dios pueda parecer. Pero la situación del filósofo es otra. Dios no es para él objeto de amor y adoración, sino de pensamiento. El filósofo intenta, debe intentar entender racionalmente a Dios.

Y aquí surge inmediatamente la primera y fundamental dificultad, que es la intuición, la evidencia de que Dios ha de ser total, absolutamente distinto de todo lo real. Tiene que ser real y, sin embargo, tener en cierto sentido las notas de lo ideal, porque es por esencia necesario como el ente ideal; luego, también eterno, supratemporal y supraespacial y, sin embargo, individual en cierto sentido de la palabra, y hasta más individual que ningún otro ser, totalmente concluso en sí mismo, viviente en un grado que no podemos imaginar. Lógicamente tenemos que atribuirle todas las cualidades que hallamos aquí como formas superiores del ente, como la espiritualidad, la personalidad, etc. Pero a la vez es imposible predicar de Él algo de manera que nuestras palabras tengan respecto a Él el mismo sentido que en relación con las criaturas. Es más, aun cuando decimos que Dios es, este «es» tiene que significar algo distinto que entre nosotros.

Con ello cae la filosofía en un dilema, O decimos que Dios es como los otros entes, sólo que infinitamente por encima de ellos en todo aspecto, o tenemos que afirmar que no podemos saber nada de Él. Lo primero es evidentemente falso. Dios no puede ser como los otros entes. Lo segundo también es falso, pues, si no sabemos nada de una cosa, tampoco podemos predicar de ella la existencia. Si decimos que algo es o existe, ya le hemos atribuido una propiedad. Una X vacía no puede ser afirmada como siendo, enseña la lógica.

Las mejores cabezas de la historia de la filosofía europea han luchado constantemente con este dilema. Entre el desvarío del antropomorfismo, que hace de Dios una criatura, y el no menos absurdo desvarío de la absoluta incognoscibilidad de Dios, los más grandes pensadores han buscado siempre una vía media. Un cuadro grandioso de esta lucha se halla, por ejemplo, en el tercer tomo de la Filosofía de JASPERS.

Personalmente, opino que esta vía media no sólo es posible, sino que, por lo menos en esbozo, está ya abierta. Es la solución de la analogía de santo Tomás de Aquino. No puedo discutirla aquí despacio; sólo quisiera notar que, gracias a las conquistas de la lógica matemática, estamos hoy en condiciones de formularla y entenderla mejor que nunca.

Tal es la primera gran dificultad. La otra la hallamos en la relación de Dios con el mundo. Si Dios es infinito, parece de pronto que no puede haber nada fuera de Él. De lo que se sigue el llamado monismo o, de atribuir a Dios una conciencia, el panteísmo. En este caso, el mundo sería Dios o una parte o manifestación de Dios. Pero entonces habría que decir que precisamente la razón de lo no necesario tiene partes, se hace, consta de elementos finitos, y así sucesivamente, en pura sucesión de disparates. Cuestión semejante es la de la relación de Dios con el mundo en el orden dinámico. El hacerse, el *fieri* es efectivamente un ente; luego, a la postre, tiene que estar no sólo fundado, sino también determinado por Dios. Referido a la voluntad moral, esto parece significar que todo lo que hacemos y queremos está de antemano determinado por Dios. Luego, no existe la libertad de la voluntad.

La solución, en ambas cuestiones, acaso se halle pensando en la otreidad de Dios y de su acción. Dios no es un ente más junto a las otras cosas del mundo. No es, como dijo un escritor superficial, el segundo caballo que tira del carro juntamente con el hombre. Tanto su ser como su obrar no se sitúan junto, sino por encima de lo creado. Es otro ser y otro obrar. Y nos queda aún la cuestión religiosa. El Dios de los filósofos —lo infinito, lo necesario, el ente que funda todo ente— ¿puede ser el mismo Dios que el Padre y Redentor amoroso de los cristianos, con el que creen hablar en la oración? El Dios de la religión se distingue de la razón universal de los metafísicos en un rasgo decisivo: Él es lo santo. Qué es lo santo, no lo puede decir nadie exactamente, como tampoco puede nadie decir qué es propiamente un color o un dolor. Pero lo santo es dado en la conciencia humana, en la experiencia del orante. Está claro ante los ojos de nuestro espíritu. ¿Coincide esto santo con la infinitud de la razón universal? ¿Hay en absoluto un puente entre lo que podemos alcanzar por la razón en la filosofía y el objeto de la adoración y la esperanza, el principio del amor que la religión predica?

Las opiniones de los filósofos están también divididas a este respecto. Ningún pensador serio niega hoy que lo santo sea un dato primigenio, en el sentido de ser irreductible a ninguna otra cosa. Se trata aquí de valores y actitudes de todo punto particulares. Pero la mayoría de los pensadores de hoy opinan que este terreno no tiene nada que ver con la metafísica. No se da un puente entre la fe y el pensamiento respecto a Dios. El Dios de la metafísica sería otra cosa que el Dios santo de la religión.

Pero hay también otros filósofos que no van tan lejos. Cierto que la religión dice acerca de Dios más que la filosofía, pero de ahí no se sigue que el objeto de la teoría filosófica de Dios esté en contradicción en punto alguno con el Dios de la religión. Ese punto no puede de hecho señalarse. Todo lo que filosóficamente podamos decir de Dios lo aceptará también el hombre religioso. Sólo que éste sabe de Dios mucho más que el más grande metafísico. El contraste no radica en el objeto, sino en la actitud. El filósofo mira a Dios como explicación racional del mundo. Necesita a Dios no para adorarle, sino para salvar su razón. La hipótesis de Dios no es otra cosa que una confesión sin reservas de la explicabilidad del ser, y, si aquí es lícito hablar de una fe, la única que se presupone es la fe en la razón. Aquí no cabe hablar de un amor a Dios, y si Espinosa hablaba de un amor racional a Dios, sólo quería decir el conocimiento.

Sin embargo, esta actitud conduce al filósofo, como en la cuestión en torno al hombre, a un límite más allá del cual sólo ve oscuridad. Su Dios es tan indeterminado, tan vago, tan cargado de problemas, que el filósofo mismo, como lo hizo una vez Platón, se plantea la cuestión de si no habrá un más allá de la filosofía. Y entonces, si es creyente, de la religión puede recibir la respuesta a muchas de sus torturantes preguntas. La religión no rechazará su concepto de Dios. Sólo lo hará más pleno y vivo.

Pero la filosofía sólo puede llevar al pensador a este límite, que no puede pasar con sus propias fuerzas, a condición de que permanezca fiel a sí misma. En esta cuestión, como en todas las demás, la filosofía sólo desarrolla su terrible fuerza formadora de la vida si está sostenida por una sincera voluntad de entender y una firme adhesión a la razón. Porque la filosofía no es otra cosa que la razón humana sin otro respecto alguno, sin limitación alguna, dirigida con toda la fuerza de que es capaz a la explicación del universo.

INDICE